

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

كليّة الدراسات العليا

قسم العمارة الإسلامية

المدينـــة العربية الإسلاميـــة
قراءة نقديّة في المفـــهـــوم والمحتوى والنموذج

Arab Islamic City
Critical Reading in the Concept, the Content and the Paradigm

إعـــداد

إثار عبد الله أبوصيني

إشراف

أ.د. إدهام محمد حنش

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في تخصص العمارة الإسلامية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

عمّان

١٠ كانون أول ٢٠١٤م

المدينـة العربية الإسلاميـة

قراءة نقديّة في المفـهوم والمحتوى والنموذج

Arab Islamic City

Critical Reading in the Concept, the Content and the Paradigm

إعـداد

إثار عبد الله أبوصيني

إشراف

أ.د. إدهام محمد حنش

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ ١٠ كانون أول ٢٠١٤م

أعضاء لجنة المناقشة:

الدكتور	الجامعة	التوقيع
١- أ.د. إدهام الحنش (رئيساً)	جامعة العلوم الإسلامية	....
٢- د. محمد الشطناوي (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية	....
٣- أ.د. إحسان فتحي (عضواً)	جامعة فيلادلفيا	....

جامعة العلوم الإسلاميّة العالميّة

نموذج تفويض

أنا إثار عبدالله أبو صيني، أفوض إلى جامعة العلوم الإسلامية العالمية تزويد نسخة من رسالتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمـــات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ: ١٠ كانون أول ٢٠١٤م

The World Islamic Science and Education University

Authorization Form

This is Eithar A. Abuseini authorize The World Islamic Science and Education University to supply coppies of my thesis to libraries or establishments or individuals on request according to The World Islamic Science and Education University.

Signature:

Date: 10th December 2014

إهداء

- إلى أمي التي بحنوها منحتني كل الدعم والثقة...
- إلى أبي الذي ما وقفت غربته عائقاً لنصحي ومساندتي...
- إلى زوجي الذي أرتقي بحبه إلى اللاحدود...
- إلى إخوتي إشراق وزيد ورهام ومحمد ورغد...
- إلى بنيتي جودي التي أدعو الله أن يتقبلها قبولاً حسناً وينبتها نباتاً حسناً...
- إلى كل إنسان جاد بحياته دفاعاً عن فكرة آمن بها، وإلى كل حر صادق أمين...

أهدي بحثي هذا، عسى أن يكون في ذلك بعض التقدير لمن يستحق كل التقدير...

المحتويات

قرار لجنة المناقشة .... ب

نموذج تفويض ....

إهداء .... ج

المحتويات .... د

فهرس الأشكال .... هـ

ملخص باللغة العربية .... و

مقدمة ١

الفصل الأول : إشكالية المصطلح والدلالة في مفهوم المدينة العربية "الإسلامية":

قراءة نقدية

المبحث الأول : إطار مفاهيمي لِلفظة "المدينة" ٧

المطلب الأول : المدينة في لغة العرب واصطلاحهم ٨

المطلب الثاني : المدينة في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرَّفة ١٢

المطلب الثالث : المدينة عند الفقهاء ١٧

المطلب الرابع : المدينة عند البلدانيين من علماء العرب والمسلمين ١٨

المطلب الخامس : المدينة عند الفلاسفة من علماء المسلمين.................. ٢١

المطلب السادس : المدينة والاستشراق ٢٣

المطلب السابع : المدينة ومفاهيم العروبة والإسلام ٢٧

المقصد الأول : المرجعية التراثية لمفاهيم العروبة والإسلام................ ٣٠

المقصد الثاني : المرجعية النهضوية لمفاهيم العروبة والإسلام............... ٣٣

المقصد الثالث : نشأة المدينة العربية "الإسلامية" ٣٤

المبحث الثاني : نشأة مصطلح المدينة العربية "الإسلامية" وإشكالية تعدد المفاهيم...٣٦

المطلب الأول : طبيعة وملامح الإشكالية ٣٦

المطلب الثاني : البحث عن الجذور التاريخية للإشكالية...................... ٤٥

المبحث الثالث: المفهوم العام والخاص للمدينة العربية "الإسلامية" وإشكالية خلط المفاهيم.. ٤٨

المطلب الأول : المفهوم العام في القراءات الإستشراقية للمدينة العربية "الإسلامية" ٤٨

المطلب الثاني: المفهوم الخاص في القراءات الفقهية للمدينة العربية "الإسلامية"....٥٢

المقصد الأول: إشكالية اللاتاريخية في الرؤية واللاموضوعية في المنهج...........٥٣

المقصد الثاني: كتاب بسيم حكيم وإشكالية المصطلح والدلالة......................٥٨

المقصد الثالث: مقال جميل أكبر وإشكالية المصطلح والدلالة...................... ٦٢

المبحث الرابع: نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال في مفهوم المدينة العربية "الإسلامية" ٦٤

المطلب الأول : الإسلاموية مقابل الإسلامية ٦٤

المطلب الثاني : علم العمران مقابل فقه العمران ٦٧

الفصل الثاني : إشكالية البنية والمحتوى في المدينة العربية "الإسلامية":

قراءة نقدية

المبحث الأول : الإطار اللاتاريخي لمحتوى المدينة العربية "الإسلامية"........... ٧٥

المطلب الأول : القراءات الإستشراقية وإشكالية جزئية المعرفة ٧٥

المقصد الأول : القراءات الإستشراقية التوثيقية ٧٦

المقصد الثاني : القراءات الإستشراقية المقارنة ٧٧

المطلب الثاني : القراءات الفقهية وإشكالية تعميم النتائج ١٠٥

المقصد الأول : البحث عن الجذور التاريخية للإشكالية ١٠٥

المقصد الثاني : طبيعة وملامح الإشكالية ١١٠

المبحث الثاني : الإطار الإشكالي لمحتوى المدينة العربية "الإسلامية"............ ١٢٣

المطلب الأول : الجهود العربية التنويرية في تفسير محتوى المدينة العربية

"الإسلامية" ١٢٣

المطلب الثاني : "الأخلاق الحضرية" مفهوم جديد في التاريخ العمراني ١٢٦

المبحث الثالث : نظرة مغايرة في فهم تطور محتوى المدينة العربية "الإسلامية" ١٣٦

المطلب الأول : العمران الأخلاقي مقابل العمران المقدس ١٣٦

المطلب الثاني : علم الاجتماع وفهم تطور محتوى المدينة العربية "الإسلامية"... ١٣٨

الفصل الثالث : إشكالية الخطاب والنموذج في المدينة العربية "الإسلامية":

قراءة نقدية

المبحث الأول : النموذج التقليدي في قراءات المدينة العربية "الإسلامية"......... ١٤٤

المطلب الأول : الخصائص والسمات العامة ١٤٤

المطلب الثاني : نظرة تحليلية في كتاب "عمارة الأرض في الإسلام"............ ١٤٩

المقصد الأول : الأفكار الرئيسة لفصول الكتاب ١٥٠

المقصد الثاني : مغالطات منهجية في بناء الأطروحة العامة للكتاب ١٥٧

المقصد الثالث : مغالطات في الأسلوب والمنهجية العلمية للكتاب............... ١٦٨

المبحث الثاني : النموذج التنويري في قراءات المدينة العربية "الإسلامية"...... ١٧٥

المطلب الأول : طبيعة وملامح النموذج التنويري ١٧٥

المطلب الثاني : نظريات ومنهجيات النموذج التنويري ١٧٩

المقصد الأول : نظرية عمرانية قرآنية ١٧٩

المقصد الثاني : منهجية التحليل بالمقارنة ١٨٦

المقصد الثالث : قراءة المدينة كطبقات متراكبة، متصلة ومنفصلة ١٩١

المقصد الرابع : منظومة الحيز الفراغي ١٩٢

الخاتمة ١٩٨

النتائج والتوصيات ١٩٩

المراجع ٢٠٣

ملخص باللغة الإنجليزية .... ز

فهرس الأشكال

شكل رقم (١)	رسم توضيحي يلخص مباحث الفصل الأول	٧١
شكل رقم (٢)	رسم توضيحي يلخص مباحث الفصل الثاني	١٤٠
شكل رقم (٣)	مستويات النظرية العمرانية القرآنية	١٨٠
شكل رقم (٤)	رسم توضيحي يلخص مباحث الفصل الثالث	١٩٧

الملخــص

المدينـــة العربية الإسلاميـــة

قراءة نقديّة في المفـــهـــوم والمحتوى والنموذج

إعـــداد

إثار عبد الله أبوصيني

إشراف

أ.د. إدهام محمد حنش

يشكل موضوع دراسة العمارة العربية، وكذلك المدينة العربية، وتحديداً ما عرف على مدار العقود الأربعة الماضية بالمدينة "الإسلامية" مدار جدال وجدل. فللموضوع، والدراسات والأبحـــاث التي أفرزت من قبل الباحثين الغربيين والعرب، ارتباطات متشعبة بالذات والآخر، تتحدد بموجبها متعلقات إستشراقية كما يثيرها البعض من جهة، ومتعلقات فقهية لها نتائج ومؤثرات علـــى الفهـــم للمدينة العربية المعاصرة من جهة أخرى.

هذا البحث يعنى بقراءة نقدية لموضوع المدينة العربية "الإسلامية"، بمثابة خطـــوة علـــى طريق تقديم قراءة فكرية نهضوية متواصلة ومتجددة، غرضها إعادة التفكير في التاريخ العمرانـــي بشكل شامل وإعادة كتابته بناء على الموقف المجتمعي الذي كان يسكن المدينة العربية منذ ظهـــور الإسلام وحتى يومنا هذا، بمنهجية تتناسب مع تطورات العصر وبما يتجاوز الدراسات "اللاتاريخية" التي سادت في الثمانينيات وأثرت وما تزال في عقلية الكثير من الباحثين والطلبـــة والمعمـــاريين وبعض الأكاديميين ممن لا يزال يعيش تلك الحقبة.

ويتضمن هذا البحث ثلاثة فصول أساسية تقعّد كل منها للإشكالية الحضارية الحاصلة على مستوى المصطلح والمحتوى والنموذج للمدينة العربية "الإسلامية". فالفصل الأول يتناول إشكالية المصطلح والدلالة التي تتأتى من إشكالية خلط المفاهيم العامة منها بالخاصة، ابتداء من استعراض لفظة المدينة في السياقات الحضارية المختلفة وصولاً لتقديم نظرة مغايرة في خصوصية إشكال مفهوم المدينة العربية "الإسلامية".

أما الفصل الثاني فيتناول إشكالية المحتوى والبنية والتي يحددها إطاران اثنان؛ لاتاريخي متأتي من فكر تقليدي نمطي، وآخر إشكالي متأتي من فكر نقدي يقدم نظرة مغايرة في فهم تطور البيئة العمرانية للمدينة العربية "الإسلامية".

ويتطرق الفصل الثالث لإشكالية تتبني على ما سبقها من إشكالات في المصطلح والمحتوى تتمثل في إشكالية الخطاب والنموذج الذي قدمت من خلاله الإتجاهات التقليدية والتنويرية قراءات مختلفة للمدينة العربية "الإسلامية"، حيث تم استعراض الخصائص والسمات العامة التي تصوغ أفكار كل نموذج وتصبغه بصبغة خاصة، بالإضافة إلى تقديم مراجعة تحليلية لأبرز القراءات التي حملت لواء التأصيل والتقعيد ومن ثم التنظير لتوجهات النموذج الذي تتبناه.

مقدمة

إن الحديث عن المدينة وتاريخها في الإسلام ليس أمراً جديداً، فثمة مؤلفات تاريخية كثيرة تتصل بتاريخ المدن وخططها، حتى أنه ليكاد يكون لكل مدينة "إسلامية" تاريخ خاص وكتاب أو أكثر، يتناول التاريخ السياسي أو التاريخ الاجتماعي أو يؤرخ لأعلامها البارزين...إلخ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تجتهد العديد من الدراسات في البحث وتقصي المعاني والأسس التي خُططت المدينة العربية "الإسلامية" بناء عليها، من خلال تتبع نشأتها وتطورها منذ عصر الرسول الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه مروراً بالعصور الإسلامية المتعاقبة، الأموية فالعباسية ثم عصور الفتوحات الإسلامية، حيث تجمع أغلب هذه الدراسات على كونها مستمدة من وحي العقيدة والشريعة الإسلامية. فيما يعزو البعض هذه المبادئ الى أطر أعم كالبيئة والمناخ الاجتماعي الذي يتشكل ويشكل ثوباً فضفاضاً يمكن أن يتسع فيضم الحياة الدينية والأعراف والتقاليد السائدة وغيرها من عناصر المنظومة الاجتماعية التي يتحرك المجتمع من خلالها.

وبالتالي يشكل موضوع دراسة العمارة العربية "الإسلامية"، وكذلك المدينة العربية وتحديداً ما عرف على مدار العقود الأربعة الماضية بالمدينة "الإسلامية" مدار جدال وجدل. فللموضوع، والدراسات والأبحاث التي أفرزت من قبل الباحثين الغربيين والعرب، ارتباطات متشعبة بالذات والآخر، تتحدد بموجبها متعلقات استشراقية كما يثيرها البعض، ولها نتائج ومؤثرات على الفهم للمدينة العربية المعاصرة.

أهمية البحث

ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث الذي يتناول مجمل التوجهات الأيديولوجية البارزة التي تبنتها دراسات المدينة العربية "الإسلامية"، حيث أنه لن يتناول موضوع المدينة العربية "الإسلامية" في سياقها التاريخي أو السياسي أو الاجتماعي، بل سيقدم قراءة[1] نقدية تشمل التأصيل التاريخي والمعرفي لمجمل الدراسات التي تناولت المدينة العربية "الإسلامية" ونظّرت في أسس تخطيطها ومعايير نشأتها.

---

[1] فهي قراءة وليست مجرد دراسة،حيث أنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية، أي الأعمال التجميعية، وتقترح بصراحة وبوعي تأويلاً يعطي للمقروء معنى يجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري والاجتماعي السياسي وأيضاً بالنسبة لنا نحن القارئين.

فهذه القراءة ليس المطلوب فيها إبداء وجهة نظر بل المطلوب إعادة النظر، وليس المطلوب تعزيز موقف من المواقف بل المطلوب مراجعة المواقف جميعها بالبحث في مرجعيتها المعرفية وأصولها التاريخية، ذلك لأن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بمواقف أيديولوجية، حيث أن المواقف الأيديولوجية لا تنصت للخطاب الأيديولوجي المخالف لها لأنها دائمة الإنصات لخطابها الخاص. فالتحليل النقدي هو وحده القادر على التمييز بين الزبد الذي يذهب جفاء وبين ما ينفع الناس في كل موقف.

مشكلة البحث

تتمحور مشكلة البحث حول ملامح الإشكال[1] الحضاري الحاصل على مستوى المصطلح والمحتوى والنموذج في دراسات المدينة العربية "الإسلامية". والتي تنبىء عن ضياع في البوصلة، وعن تشتت في الإتجاهات الإيديولوجية، وعن تعددٍ في الخطابات الفكرية الموجِّهة والضابطة لاستعمال المصطلح ومدلولاته الحضارية، ولتفسير تطور المحتوى والبنية العمرانية، ولتبني النموذج الذي قدمت من خلاله الإتجاهات الأيديولوجية المختلفة قراءات مختلفة للمدينة العربية "الإسلامية".

هدف البحث

يهدف هذا البحث إلى إعادة بناء نظرية لقراءة المدينة العربية المعاصرة، من خلال مراجعة المواقف الأيديولوجية المتعددة التي تطرقت لتفسير تطور المدينة العربية "الإسلامية" عبر العصور.

فهو محاولة لإعادة التفكير في التاريخ العمراني بشكل شامل وإعادة كتابته بناء على الموقف المجتمعي الذي كان يسكن المدينة منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم. ومع ذلك يجب أن نؤكد هنا أن هذه القراءة لا تهدف إلى تتبع تاريخ المدينة العربية "الإسلامية"، بل إنها تقدم بعض المبادىء التي يمكن على ضوئها دراسة المدينة العربية "الإسلامية" من جديد.

---

[1] إن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية، وهي ترجمة موافقة لكلمة problématique، حيث أن جذرها العربي يحمل جانبا أساسياً من معناها الاصطلاحي. يقال: أشكل عليه الأمر بمعنى التبس واختلط. وهذا مظهر من مظاهر المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة. ذلك أن الإشكالية هي، في الاصطلاح المعاصر، منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، من الناحية النظرية، إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى: إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري. انظر الجابري، محمد عابد، (د.ت) "**العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي**"، مقال منشور في الموقع الرسمي لوزارة الثقافة المغربية .WWW.minculture.gov.ma

حيث أن تأطيرنا لكلمة "الإسلامية" ينبع من حقيقة أن هذه القراءة النقديــة تضــع هــذا المفهوم تحت البحث الموضوعي الناقد، رفضاً وتدقيقاً وتمحيصاً، فيما غدا من المسلمات التــي نود إلقاء الضوء عليها.

منهجية البحث وحدوده

يتناول البحث فكرة المدينة العربية وجذورها الحضرية في إطار نظري نقدي لما ســبق من دراسات كلاسيكة قدمت نموذجاً نمطياً للمدينــة العربيــة ابتــداء مــن آراء وأطروحــات المستشرقين مروراً بالدراسات الفقهية ودورها في تكريس أثر الشريعة في تقنين البيئة العمرانية وصولاً للآراء والأطروحات التنويرية وما حملته من رياح التغيير وأفكار التنوير ما كان ثورة على الكلاسيكية من جهة، وما شكل نقلة نوعية في أبجديات الخطاب المعماري العربي المعاصر من جهة ثانية.

حيث يتخذ البحث الأسلوب النقدي منهجاً، ويرسم أفق الإشكالات التي تعانيها العمــارة العربية في أسس الهوية ومتعلقات الاجتماع والثقافة والإدارة والمدينة رؤية. ويمكن تأطير حدود البحث الزمانية والمكانية، من خلال أن البحث قد تطرق للبحوثات والدراسات العربية والأجنبية الإسلامية منها وغير الإسلامية، التي نظرت في فهم تطور المدينة العربية "الإسلامية"، والممتدة منذ نشأة المدينة العربية "الإسلامية" وتطورها وقت عصر الرسول محمد صلى الله عليه وســلم مرورًا بالعصور الإسلامية المتعاقبة، الأموية فالعباسية ثم عصور الفتوحات الإسلامية، حتــى عصرنا هذا.

أجزاء البحث

يتضمن هذا البحث ثلاثة فصول أساسية تقعّد كل منها للإشكالية الحضــارية الحاصــلة على مستوى المصطلح والمحتوى والنموذج للمدينة العربية "الإسلامية". فالفصل الأول يتنــاول إشكالية المصطلح والدلالة التي تتأتى من إشكالية خلط المفاهيم العامة منها بالخاصة، ابتداء من استعراض لفظة المدينة في السياقات الحضارية المختلفة وصولاً لتقــديم نظــرة مغــايرة فــي خصوصية إشكال مفهوم المدينة العربية "الإسلامية".

أما الفصل الثاني فيتناول إشكالية المحتوى والبنية والتي يحددها إطاران اثنان؛ لاتاريخي متأتي من فكر تقليدي نمطي، وآخر إشكالي متأتي من فكر نقدي يقدم نظرة مغـــايرة فـــي فهـــم تطور البيئة العمرانية للمدينة العربية "الإسلامية".

ويتطرق الفصل الثالث لإشكالية تنبني على ما سبقها مـــن إشـــكالات فـــي المصـــطلح والمحتوى تتمثل في إشكالية الخطاب والنموذج الذي قدمت من خلالـــه الإتجاهـــات التقليديـــة والتنويرية قراءات مختلفة للمدينة العربية "الإسلامية"، حيث تم استعراض الخصائص والسمات العامة التي تصوغ أفكار كل نموذج وتصبغه بصبغة خاصة، بالإضافة إلى تقديم مراجعة تحليلية لأبرز القراءات التي حملت لواء التأصيل والتقعيد ومن ثم التنظير لتوجهات النموذج الذي تتبناه.

الدراسات السابقة

سبقت هذا البحث دراسات تناولت موضوع المدينة العربية "الإســـلامية" فـــي إطارهـــا النظري، ومنها ما قام به نزار الصياد في تحليل أبرزالمعالم الحضرية لشوارع مدينة القـــاهرة وتحديداً ما يعرف بقصبة القاهرة، وهي المنطقة الممتدة من جامع الحاكم شـــمالاً وحتـــى بـــاب زويلة جنوباً، في كتابه "مدن وخلفـــاء" Cities and Caliphs[1]، حيـــث نظّـــرت هـــذه الدراســـة لطبيعة النسيج الحضري للمدينة العربية ببعده الحسي والتحلـــيلات البصـــرية وغيرهـــا ممـــا يشكل دعائم أساسية في التصميم الحضري، إلا أن دراسته بقيت نواة لم تكتمل في تحليل وقراءة الفضاء الحضري للمدينة وتركيبتها الفراغية بالتكامل مـــع منظـــومتي الوظيفـــة والمنظومـــة الاجتماعية، كما سيتم التفصيل في ذلك في الفصل الثالث من هذا البحث.

وما قدمه وليد السيد في دراسته التي حملت عنوان" القراءات اللاتاريخية فـــي المدينـــة العربية الإسلامية"[٢]، كان له دور في فتح آفاق معرفية جديدة في ســـياق الخطـــاب المعمـــاري العربي المعاصر من خلال ما سعى إليه من تناول الدراسات التي كرست أثر الشريعة الإسلامية في تخطيط البيئة العمرانية للمدينة العربية "الإسلامية" في إطار نظري نقدي، في سبيل إثبـــات لاتاريخية هذه الدراسات، بوصفها تحدد بإطار نظري ينتمي للإطـــار المحـــدود والمحصـــور بالتشبث بأقوال السلف لتفسير مشاكل البيئة المعاصرة.

[1] AlSayyad, N., (1991), "**Cities and Caliphs**", PP. xi-196, Greenwood Press, New York.

[٢] السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، مجلة المســـتقبل العربـــي، العـــدد٣٧٣، مركـــز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

أما دراسة هاني القحطاني تحت عنوان "فقه العمران الإسلامي: إشكالات المحتوى والبنية والخطاب"[1]، فقد تناولت مراجعات نقدية لبعض القراءات العربية التي قدمت فهماً قاصراً لتطور البيئة العمرانية في المدينة العربية "الإسلامية"، تحدد في تحليلات أحادية ودون مقارنات مع الآخر، مما أدى إلى أنها قدمت نمطية جامدة تدعى "المدينة الإسلامية".

وما يتميز به هذا البحث عن ما سبقه من دراسات أنه يجمل دراسات المدينة العربية "الإسلامية" ويعيد النظر فيها من خلال التأصيل التاريخي والبحث التحليلي والتفكيكي في المرجعية المعرفية للمواقف الأيديولوجية المتعددة التي كانت وراء هكذا دراسات.

[1] القحطاني، هاني بن محمد، (٢٠١١م) "**فقه العمران الإسلامي إشكالات المحتوى والبنية والخطاب**"، مجلة لونارد، العدد الثاني، السنة الأولى، لندن.

الفصل الأول

إشكالية المصطلح[1] والدلالة في مفهوم[2] المدينة العربية "الإسلامية": قراءة نقدية

المبحث الأول: إطار مفاهيمي لِلفظة "المدينة"

المبحث الثاني: نشأة مصطلح المدينة العربية "الإسلامية" وإشكالية تعدد المفاهيم

المبحث الثالث: المفهوم العام والخاص للمدينة العربية "الإسلامية" وإشكالية خلط المفاهيم

المبحث الرابع: نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال في مفهوم المدينة العربية "الإسلامية"

---

[1] ومن الجدير بالذكر أن لفظ الإصطلاح يضم المفهوم باعتباره مادة موضوعية مستقلة. وأنّ عبارة الإصطلاح تحمل دلالة الصُلح، فابن منظور يقول في لسانه: "تصالح القوم بينهم والصلح: السلم، وقد اصطلحوا وصالحوا وأصلحوا وتصالحوا واصّالحوا، مشدّدة الصاد، قلبوا التاء صاداً وأدغموها في الصاد بمعنى واحد". انظر ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، (٢٠٠٣م) "**<u>لسان العرب</u>**"، ط٣، ج٣، ص٤٦٢، (مادة صلح)، دار صادر، بيروت. وفي تاج العروس للزبيدي: " واصطلحا واصّالحا مشدّدة الصاد، قلبوا التاء صاداً وأدغموها في الصاد، وتصالحا واصتلحا بالتاء بدل الطاء، كلّ ذلك بمعنى واحد. انظر الزبيدي، محمد مرتضى، (١٩٩٠م) "**<u>تاج العروس من جواهر القاموس</u>**"، ط٣، (مادة صلح)، دار الهداية، الكويت. وفي أساس البلاغة للزمخشري: "وصالحه على كذا و تصالحا عليه". انظر الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، (١٩٩٨م) "**<u>أساس البلاغة</u>**"، تحقيق محمد باسل السود، ط١، ص٥٩٣، (مادة صلح)، دار الكتب العلمية، بيروت. أما أبو البقاء الكفوي فيقول: "الاصطلاح: هو اتفاق القوم على وضع الشيء وقيل إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، ويستعمل الاصطلاح غالبًا في العلم الذي تحصل معلوماته بالنظر والاستدلال". انظر الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، (١٩٩٨م) "**<u>الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية</u>**"، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ص٢٩، (باب الألف)، مؤسسة الرسالة، بيروت. وقال الجرجاني: "الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقله عن موضعه الأول". انظر الجرجاني، علي بن محمد الشريف، (١٩٨٥م) "**<u>معجم التعريفات</u>**"، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ص٢٧، (باب الألف)، مكتبة لبنان، بيروت.

[2] جاء في لسان العرب لابن منظورأن المفهوم مشتقّ من جذر فَهم، فالفَهْم: معرفتك الشيء بالقلب، فَهِمَه فَهْماً وفهامة:علمه، وفهمت الشيء:عقلته وعرفته، وفَهمْتُ فلاناً وأفهمته، تفهّم الكلام :فهمه شيئاً بعد شيء. ورجل فَهِمٌ: سريع الفهم، يقال:فهْمٌ وفَهَمٌ. وأفهمه الأمر وفهّمه إيّاه:جعله يفهمه. وعليه يكون المفهوم في حدّه اللغوي :هو ما وقع عليه الفهم والإدراك. انظر ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، (٢٠٠٣م) "**<u>لسان العرب</u>**"، ط٣، ج٤، ص١١٤١، (مادة فهم)، دار صادر، بيروت. والمفهوم من الكلام هو المعنى الذي يُفهم منه ويُدرك ويُعقل ويُستفاد. ويندر في المفهوم الضبط الدلالي ويتعذّر التأطير الكامل لمعناه إذ غالباً ما يعرّف بمفردات غير منضبطة تقبل الزيادة والنقصان نظراً لكونه يحيل على معان عدّة يستعصي حصرها في لفظ محدّد. انظر الأزهري، محمد بن أحمد، (٢٠٠١م) "**<u>تهذيب اللغة</u>**"، تحقيق محمد مرعب، ط١، ج٦، ص٣٣٥، (مادة فهم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ومن ذلك كله تشترك المفاهيم والمصطلحات في كونها بيانات لفظيّة تحمل تصوّرات خاصة بمجالات معيّنة وتتفرد المصطلحات باستكمال شروط اصطلاحيّتها المتمثّلة في النضج و الاتّفاق.

المبحث الأول

إطار مفاهيمي لِلَفظة "المدينة"

توطئة

المدينة تعني الفن بتشعباته الكثيرة، من هندسة ونحت وأدب، وتعني التاريخ والسياسة والتجارة، كما تعني الشوارع والعمارات والإنشاءات المدنية والدينية والأرض بترابها ومائها. وتعني أيضاً ماضي الإنسان المتطور نحو الأكمل، إذ هي صورة لكفاحه المزمن، وباختصار إن المدينة سجل لقضية الإنسان وحضارته[١].

لقد تعددت وتنوعت المفاهيم بموجب الإطار الموضوعي الذي يتم من خلاله استخدام المفهوم المعاصر لِلفظة "المدينة" بين دول العالم. حيث أن المفهوم العددي هو الذي يحدد المدينة بذلك التجمع السكاني الذي يضم خمسة آلاف نسمة فما فوق، والمفهوم الإداري هو الذي يعتبر المدينة كل مركز حضري يقوم بمهام الإدارة والخدمات لعدد من القرى أو التجمعات السكانية حوله ضمن مساحة معينة، هذا ويعتمد المفهوم الوظيفي أسلوب الحياة ونمط الإنتاج وما يضم من قوة العمل التي تزيد عن ٢٠% من إجمالي القوى العاملة في المدينة مثل "المدينة الصناعية" أو "المدينة التجارية" أو "المدينة السياحية" وغيرها، أما المفهوم الاجتماعي فيشير إلى الحضرية كطريق للعيش واعتبار الكثافة والحجم تتكون من أفراد مختلفين اجتماعياً وثقافياً وعرقياً تجمع بينهم وحدة المصالح المشتركة وتقوم المؤسسات بتنظيم التفاعل بين الجماعات المتباينة المكونة للبناء الاجتماعي، وأخيراً وليس آخراً المفهوم السيكولوجي الذي يفسر المدينة على أنها تمثل وحدة مكانية منظمة بقوانينها الخاصة وتفسر العلاقة بين الأجزاء المختلفة للمدينة[٢].

---

[١] شبر، سابا جورج، (١٩٦٢م) "**وجوه المدينة**"، ص١٠، المطبعة العصرية، الكويت.

[٢] القطب، إسحق يعقوب، (١٩٨٦م) "**خصائص المدينة والتحضر في الدول الإسلامية**"، مقال، مجلة مجتمع وعمران، العدد التاسع، تونس.

ومهما اختلفت وجهات النظر فالمدينة هي المجتمع المميز عن أنواع المجتمعات الأخرى بالسمات الديمغرافية، والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من حيث الحجم ونطاق التفاعل وبناء العلاقات والمؤسسات الهيكلية التي تنظم الحياة.

المطلب الأول: المدينة في لغة العرب واصطلاحهم

تجمع المصادر العربية، من المعاجم اللغوية والمصنفات التاريخية والجغرافية على أن "المدينة" كلمة عربية، وعندما يفسرها اللغويون في معاجمهم فإنهم يدرجونها تحت مادة "مَدَنَ" وهذا ما فعله ابن منظور في موسوعته المعجمية "لسان العرب" حيث قال: "مَدَنَ بالمكان، أقام به، ومنه المدينة، وهي فعيلة، تُجمَع على مدائن بالهمز، ومُدْن ومُدُن بالتخفيف والتثقيل. وفيه قول آخر أنه مفعلة من دِنْتُ أي ملكتُ"[١].

ولقد أورد كل من الفيروزآبادي وابن منظور معنى آخر للفظة "المدينة" على أنها الحصن الذي يبنى في أصطمَّة الأرض. وكل أرض يبنى بها حصن في أصطمتها تُعَدُّ مدينة. ومما له أهمية إشارة الفيروزآبادي إلى أن "المدينة" تعادل، من ناحية المقومات، الأمة بمدلولها الاجتماعي والجغرافي[٢].

وبالتالي فإن لفظة "المدينة" في "لسان العرب" لها معنيان، أحدهما يعني الإقامة في مكان معين، والآخر يعني الحصن الذي يشاد في وسط أرض معينة. إذ أن الأصطمَّة معناها: وسط الأرض أو أحسن مكان فيها لجهة الإشراف والإرتفاع. ومنه قولهم في التنويه بمكان الشخص: هو في أصطمَّة قومه، أي من عليتهم وأشرافهم[٣].

وهناك تعريف متطوِّر آخر أورده كل من الجوهري والزبيدي، حيث أشارا إلى أن أصل كلمة "مدينة" يرجع إلى جذر "دين". فيذكر الجوهري أن المقصود بكلمة دِين هو المُلك[٤]. ويضيف الزبيدي إلى هذا التحديد الطريف قائلاً إن كلمة وَدِنْتُه تعني مَلَكْتُهُ، وهو مَدِينٌ أي مملوك، ثم

---

[١] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، (٢٠٠٣م) "**لسان العرب**"، ط٣، ج١٤، ص٣٧٩، (مادة مدن)، دار صادر، بيروت.

[٢] الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، (٢٠٠٥م) "**القاموس المحيط**"، ط٨، ص٢٧٠، (مادة مَدَن)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

[٣] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، مرجع سابق، ج١٤، ص٣٧٩، (مادة مدن).

[٤] الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، (١٩٩٩م) "**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**"، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، ج٦، ص٢٢٠١، (مادة مدن)، دار العلم للملايين، بيروت.

يعقّب على ذلك بقوله إن جماعة من الناس يَرَوْنَ بأن تعبير مدينة يرجع في الأصل إلى كلمة دَين لكونها تملُك[١].

والحقيقة أن هذا التحديد اللغوي الأخير، أي أن المدينة تعادل دِين وتعادل مُلكاً، له أهمية بالغة جداً وذلك لأن عدداً من المستشرقين المتخصصين في حقل التمدُّن من أمثال كويتاين قد أرجع الكلمة إلى كلمة "دين" Din، معتقداً أنها ترجع أساساً إلى أصل آرامي أو عبري ويقصد بها في هذه اللغات: العدالة[٢]. ويورد محمود حجازي في كتابه الموسوم بـــ"المدخل إلى علم اللغة" بأن أصل كلمة المدينة يرجع إلى كلمة دِين وأشار إلى أنها كلمة سامية وأنها، أي المدينة، تُعرَف عند الأكديين والأشوريين بالدِين بمعنى القانون. كما أن المقصود باسم الفاعل "الديّان" في اللغة الآرامية والعبرية هو القاضي، وأن بيت الدَين هو مقرُّ الحكم أو المحكمة. كما يوضح أن كلمة المدائن والمدين في اللغة العبرية تُعدّان مصطلحين قانونيين. ومن ذلك كله يستنتج حجازي بأن مصدر كلمة المدينة آرامي وأنه مأخوذ من لفظة "مدينتا" التي تعني بالآرامية مكان القضاء[٣].

ويورد عبد الجبار ناجي استدلالاً فيما يخص دور العرب في إرجاع أصل كلمة "المدينة" لغوياً إلى جذر دِين، المراد به الملك والتملك، على أنه دلالة أكيدة على وضوح رؤيتهم وفهمهم للعلاقة الجدلية بين المدينة والقانون[٤]. وبالإضافة إلى ذلك يؤكد عبد الجبار بأن أصل الكلمة كما وردت في المعاجم اللغوية والأحاديث الشريفة، كما سنورد لاحقاً، عربي لا كما يرجعه البعض إلى أصل آرامي أو عبري[٥].

وفي كتاب "الراكع والساجد في أحكام المساجد" يذكر صاحبه تقي الدين أبي بكر بن زيد الجرّاعي الحنبلي ما قاله أئمة اللغة والأدب أمثال قطرب وابن فارس في أصل كلمة المدينة على أنها: "... هي مشتقة من دانَ أي أطاع، والدِّين هو الطاعة فتكون الميم، على هذا، زائدة"[٦].

---

[١] الزبيدي، محمد مرتضى، (١٩٩٠م) "**تاج العروس من جواهر القاموس**"، ط٣، ج٩، ص٢٠٨، (مادة دين)، دار الهداية، الكويت.
[2] Goitein, (N.d) "**Cairo: In Islamic City in the Light of the Geniza Documents in Middle Eastern Cities**", P.83.
[٣] حجازي، محمود فهمي، (٢٠٠٤م) "**المدخل إلى علم اللغة**"، ص١٢٦، دار قباء، القاهرة.
[٤] ناجي، عبد الجبار، (١٩٨٦م) "**دراسات في المدن العربية الإسلامية**"، ط١، ص٥٨، جامعة البصرة.
[٥] المرجع نفسه، ص٥٩.
[٦] الجراعي الحنبلي، تقي الدين أبي بكر، (١٩٨١م) "**تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد**"، تحقيق الشيخ طه الولي، ط١،ص١٥١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

وفي هذا المعنى يقول ادّي شير، رئيس أساقفة سعرد الكلداني في كتابه الموسوم بـــ"الألفاظ الفارسية المعرَّبة" عند كلامه عن كلمة الدِّين والديانة: "وأما الدِّين بمعنى الحُكْم والمُلك، فهو مأخوذ من السرياني، ومنه أيضاً مأخوذ الأرمني، أي الحكم، واليوناني أي القصد والفِكر"[١].

ويلوح لنا قبس من الإطمئنان إلى الربط بين كلمة "المدينة" وبين المقطع "دين" الذي يلي الميم في أولها. إذ أن كلمة "الدين" الواردة في الآية "مالك يوم الدين" بسورة الفاتحة في القرآن الكريم فُسِّرت بأنها "الجزاء على الأعمال والحساب بها"، واستشهد المفسرون على هذا التفسير بقوله تعالى في سورة النور، الآية٢٥: "يَوْمَئِذٍ يُوَفيهم الله دِينَهُمُ الحَقَّ".

ولكن هل اقتصر استخدام العرب لتعبير المدينة كمدلول عن المكان الذي يقام به ويسوده النظام أو القضاء كما هي الحال في اللغات الآرامية والعبرية؟ وواقع الحال أن العرب، على خلاف الغير، لم يقتصر استعمالهم لكلمة "مدينة" على تحديد الهوية التمدنية للمكان، إنما استخدموا تعبيراً ومفاهيم أخرى تشير إلى التحديد ذاته، مثل: مصر وحاضرة ومدرة. وفي ذلك يقول عبد الجبار ناجي: "... ولو راجعنا الأصول اللغوية لهذه التعبيرات والمفاهيم، أي المصر والحاضرة والمدرة، لاتضح لنا عمق الفهم العربي الحضاري لمدلولاتها"[٢].

فالمِصر لغةً يعني الحدّ أو الحاجز بين الشيئين[٣]. ويقال أيضاً أن فلاناً اشترى الدار بمصورها أي الدار بحدودها[٤]. ومصَّر المكان تمصيراً أي جعل منه مصراً. وقد ورد أيضاً أن المصر هو كل كورة تقام فيها الحدود ويقسم فيها الفيء والصدقات[٥]. وبالرجوع إلى ما ذكره المقدسي البشاري في معنى المصر نجده يقصد به العاصمة[٦]. وارتبطت كلمة مصر، على وجه العموم، بالأمصار الإسلامية السبعة، واقتصرت، على وجه التحديد، بالأمصار أو المدن التي أسسها العرب المسلمون أثناء الفتوحات الإسلامية، وتحدد التعبير بصورة واقعية، وبشكل

---

[١] شير، ادي، (١٩٨٧م) "**<u>الألفاظ الفارسية المعرّبة</u>**"، ط٢، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٠٨م، ص٢٠، دار العرب للبستاني، القاهرة.

[٢] ناجي، عبد الجبار، مرجع سابق، ص٥٨.

[٣] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، مرجع سابق، ج١٤، (مادة مصر).

[٤] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، (١٩٩٨م) "**<u>أساس البلاغة</u>**"، تحقيق محمد باسل السود، ط١، ص٩٨٨، (مادة مصر)، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٥] الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، مرجع سابق، ص٤٧٥، (مادة مَصَرَ).

[٦] المقدسي البشاري، أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر، (١٩٩١م) "**<u>أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم</u>**"، تحقيق غازي طليمات، ط٣، ص ٧، ٤٧، ١٩٧، مكتبة مدبولي، القاهرة.

أضيق، بالمصرين المشهورين: البصرة والكوفة[1]، على أن الخليفة عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قد ذكر في رسالته الجوابية على مسألة اتخاذ معسكرات خاصة بالقادة العرب المسؤولين عن هاتين الجبهتين العسكريتين، قائلاً: "لا تجعلوا البحر بيني وبينكم بل مصّروها أي صيروها مصراً بين البحر وبيني أي حداً"[2]، وفي رواية أخرى للنص على أنه قال: "لا تجعلوا بيني وبينكم بحراً بل مصروها"[3].

وبالتالي نجد أن التحديد السابق لتعبير "مِصر" يعادل تعبير "المدينة" بما يقصد به تلك المدن العسكرية التي اتخذها المسلمون على أطراف البادية بحيث تكون على صلة سهلة وميسورة بمركز الخلافة الإسلامية، بالإضافة إلى ما يشير إليه التعبير من دلالات تحدده على أنه المكان الذي تقام فيه الحدود، والقانون والقضاء.

أما بشأن لفظة "الحضارة" والتي يتحدد أصلها اللغوي بجذر حضر. على أن الحضرة والحضارة تعني الإقامة في الحضر، وورد أيضاً أن الحاضرة يقصد بها المدن والقرى والريف على خلاف البادية[4]. وأن الحاضر هو الشخص الذي يقيم في المدن والقرى[5]. أما الزمخشري فيشير إلى أمر مهم في هذا الموضوع من خلال قوله الذي مفاده أن ما يراد من الحضرة بناء دار وأن عدة البناء من الآجر والجص وغيرها[6]. وبذلك نلحظ ذاك الربط اللغوي والحضاري بين "الحضرة" بمعنى الإقامة في الحضر والمدينة من ناحية استخدام المواد الإنشائية في بناء الحضرة، مثل الآجر والجص والحصى وغير ذلك.

ويرجع أصل كلمة "مَدَرة" إلى مدرٍ ويعني الطين العَلِك، ومما يقال إن العرب كانت تطلق على القرية تعبير مَدَرة[7]. إلا أن هناك رأياً يقول بأن المقصود بما ورد في حوار عامر بن بن طفيل مع النبي صلى الله عليه وسلم: "لنا الوبر ولكم المَدَر"، إنما هو المدن والحضر لا القرى، ويرجع ذلك إلى كون أن المدر هي مادة البناء المستخدمة في دورهم[8]. وفي مجال آخر

[1] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، مرجع سابق، ص٩٨٨، (مادة مَصَرَ).
[2] البلاذري، أحمد بن يحيى، (١٩٨٨م) "**فتوح البلدان**"، ص٣٣٦، ٣٤٥، دار الهلال، بيروت.
[3] الطبري، محمد بن جرير، (د.ت) "**تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**"، ط٢، ج٤، ص٤١، دار المعارف، القاهرة.
[4] الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، مرجع سابق، ص٣٧٦، (مادة حَضَرَ).
[5] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، مرجع سابق، ج٤، (مادة حَضَرَ).
[6] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، مرجع سابق، ص٢٠٧، (مادة حَضَر).
[7] الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، مرجع سابق، ص٤٧٣، (مادة مَدَرَ).
[8] ابن دريد، أبو بكر محمد بن حسين، (١٩٨٧م) "**جمهرة اللغة**" ، ط١، ج٢، ص٢٥٦، دار العلم للملايين، بيروت.

يقال إن مَدَرَة الشخص بمعنى بلدته[1]. ويعطي الزبيدي تعريفاً محدداً لكلمة "المدرة" على أنها المدينة الضخمة[2].

وبهذا كله يمكننا إضافة تعبير "المدرة" بدلالته إلى تعبير "المدينة" ذات البناء الصلد، إلى مجموعة التعابير التمدنية التي استخدمها العرب للإشارة إلى المدينة، وكان التشديد في جميعها على معيار الإستقرار والإقامة في مكان محدد.

المطلب الثاني: المدينة في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرَّفة

أولاً: المدينة في القرآن الكريم

يَمدُنا القرآن الكريم بآيات غير قليلة تتعلق بموضوع تحديد معنى المدينة ومعاييرها، وهي إشارات تحمل أهمية كبيرة في دراسة الوضعية التمدنية العربية الإسلامية. فلقد وَرَدَ تعبير المدينة في العديد من الآيات الكريمة مبينة بوضوح الحدود التمدنية لهذه الكلمة، ومن بين الآيات الكريمة التي وَرَدت فيها كلمة مدينة، قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَآ أَهْلَهَاۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾، ويظهر من استخدام كلمة المدينة على أنها تشير إلى المكان الذي يقام به ويجتمع فيه الناس[3].

ووردت أيضاً في قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ ويقصد بالمدينة هنا يثرب[4].

---

[1] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، مرجع سابق، ج١٤، (مادة مَدَرَ).
[2] الزبيدي، محمد مرتضى، مرجع سابق، ج١٤، ص٩٥، (مادة مَدَرَ).
[3] تفسير الجلالين في الآية ١٢٣ من سورة الأعراف، ج١، ص٩٧.
[4] تفسير الجلالين في الآية ١٠١ من سورة التوبة، ج١، ص١١٨.

ووردت أيضاً في سورة الكهف، يقول تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُواْ بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُواْ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾. فالمدينة على هذا الأساس تمثّل سوقاً أو مركزاً اقتصادياً ثابتاً حيث التبادل النقدي هو أساس التعامل التجاري، وربما كانت الإشارة هنا إلى مدينة خارج الجزيرة العربية[1].

ومن الجدير ذكره في هذا المجال، أن الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر للمدينة تعكس، في أغلبها، الإشارة إلى المراكز التمدنية المتحضرة الواقعة في منطقة البحر المتوسط من أمثال إنطاكية وأفسوس ومصر[2]. ولم يرد ذكر لأي من المدن الواقعة في الجزيرة العربية أمثال مكة والطائف ومأرب وصنعاء تحمل تعبير المدينة عدا إشارة إلى مدينة يثرب، بتعبير مدينة، مما يحملنا إلى القول بأن الإستعمال القرآني الكريم لكلمة مدينة يشير إلى تلك المدن الكبيرة الرئيسة Metropolitan. وذلك لورود آيات متعددة أخرى يرد فيها تعبير القرية التي قد يكون المقصود بها المدينة الصغيرة أو متوسطة الحجم.

ومن بين هذه الآيات آية في سورة البقرة جاء فيها قوله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. فالآية ربما تشير إلى عاد أو ثمود أو غيرهما من الأقوام التي عاشت في الجزيرة العربية[3]. وورد أيضاً في سورة الأنعام آية جاء فيها: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ

---

[1] تفسير الجلالين في الآية ١٩ من سورة الكهف، ج١، ص١٧٥.

[2] انظر الطنطاوي جوهري، (٢٠٠٤م) "**الجواهر في تفسير القرآن الكريم**"، ترجمة وتحقيق محمد عبد السلام شـاهين، ط١، ص١٨٦، دار الكتب العلمية، بيروت. وانظر أيضاً الموسوي، مصطفى، (١٩٨٢م) "**العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية**"، ص ص٣٥٠-٣٥٥، دار الرشيد، بغداد.

[3] تفسير الجلالين في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، ج١، ص٢٨.

قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَاۖ وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾. واستخدام تعبير القرية في هذه الآية يشير بوضوح إلى القرية التي تقابل تعبيرالمدينة[1]. وقال الله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُون﴾ وهنا أيضاً يتجلى الهدف من التعبير بالقرية الذي يقابل المدينة وبالتالي هي المكان الآهل بالناس[2].

وكذلك الحال فيما ورد في سورة الزخرف، قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[3]، وقوله تعالى في سورة النمل: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوٓاْ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾[4]، تبرز هذه الآيات جميعاً أن مفهوم القرية يعادل المدينة.

علاوة على ذلك فإن هناك آيات أخرى تشير إلى القرية التي تتضمن خصائص المدينة الميناء أو المدينة المرفأ، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾. إن استعمال تعبير القرية وكأنها الحاضرة يبرز بجلاء كونها مدينة وأنها حاضرة البحر بمعنى المدينة المرفأ التي تردها السفن أو المدينة الميناء[5]. وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾، فالقرية التي يأتيها الرزق من كل مكان يُفهَم منها المدينة الميناء حيث التجارات الواردة من كل جهة[6].

---

[1] تفسير الجلالين في الآية ١٢٣ من سورة الأنعام، ج١، ص٨٦.
[2] تفسير الجلالين في الآية ٩٤ من سورة الأعراف، ج١، ص٩٦.
[3] القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية ٢٣.
[4] القرآن الكريم، سورة النمل، الآية ٥٦.
[5] تفسير الجلالين في الآية ١٦٣ من سورة الأعراف، ج١، ص١٠٠.
[6] تفسير الجلالين في الآية ١١٢ من سورة النحل، ج١، ص١٦٤.

ومما يزيد الأمر توكيداً ورود هذا المفهوم التمدني لكلمة مدينة وقرية في القرآن الكريم، قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرًا﴾، فالجدار المذكور لابد أن يكون مبنياً من مادة الطين أو الآجر وهما مادتان عمرانيتان استخدمتا في المدينة بالدرجة الأولى[1]. وورد أيضاً في سورة القصص، قوله تعالى: ﴿وَكَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةِۭ بَطِرَتۡ مَعِيشَتَهَاۖ فَتِلۡكَ مَسَٰكِنُهُمۡ لَمۡ تُسۡكَن مِّنۢ بَعۡدِهِمۡ إِلَّا قَلِيلٗاۖ وَكُنَّا نَحۡنُ ٱلۡوَٰرِثِينَ﴾[2].

علاوة على ذلك، فإن هناك آيات تشير إلى مدينة مكة بتعبير القرية كقوله تعالى في سورة محمد: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةٗ مِّن قَرۡيَتِكَ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَتۡكَ أَهۡلَكۡنَٰهُمۡ فَلَا نَاصِرَ لَهُمۡ﴾[3]، وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[4].

من هذا كله، يمكننا القول بأن الإشارات التي وردت في الآيات القرآنية المذكورة أعلاه تبيِّن بأن استخدام كلمة القرية على عدد من المراكز الواقعة في الجزيرة العربية والتي يتوافر فيها عدد من الخصائص المدنية إنما يراد بها المدينة الصغيرة مقارنة بالمراكز التي اتخذت تعبير مدينة خارج الجزيرة العربية. وقد ميَّز القرآن الكريم بين هذه القرى أي المدن الصغيرة وبين تلك المدن.

---

[1] تفسير الجلالين في الآية ٧٧ من سورة الكهف، ج١، ص١٨٠.
[2] القرآن الكريم، سورة القصص، الآية ٥٨.
[3] القرآن الكريم، سورة محمد، الآية ١٣.
[4] القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٧٥.

ثانياً: المدينة في الحديث الشريف

إن التصوير الذي صورته بعض الأحاديث النبوية الشريفة لتعبير المدينة والقرية يكاد يكون مماثلاً ومطابقاً لما ورد ذكره في الآيات القرآنية. والمعروف أن الأحاديث الشريفة تحتوي على معلومات اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية غنية لا يمكن الإستغناء عنها في الكتابة عن بعض الجوانب من التاريخ العربي الإسلامي. فالأحاديث التي تضمنت تعبير المدينة تشير، بصورة عامة، إلى تلك المدن الكبيرة المستقرة والواقعة خارج الجزيرة العربية كمدينة دمشق مثلاً. إذ قد جاء في حديث عن أبي الدرداء أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "إن فسطاط المسلمين يوم اللحمة بالغوطة إلى جانب مدينة دمشق من خير مدائن الشام"[١]، فالتعبير يوضح بجلاء قِدم وجود مدينة دمشق التي اتخذت خيام وفساطيط المسلمين إلى جوارها. وورد تعبير المدينة في حديث شريف آخر ذكره الإمام أحمد بن حنبل يقصد به مدينة القسطنطينية أو مدينة رومية[٢].

وهناك حديث ثالث استخدمت فيه كلمة مدينة للإشارة إلى مدينة رسول الله، يثرب، فقد ورد في الحديث "أتيتك من المدينة مدينة رسول الله...". وذكر أيضاً حديث عن أسلم بن أبي عمران أنه قال: "غزونا من المدينة نريد القسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد والروم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو.."[٣]، فالإشارتان السابقتان في الحديثين يقصد بهما مدينة يثرب حيث استخدم التعبير ذاته، أي المدينة، في الآيات القرآنية الكريمة، أما الإشارة الثانية في الحديث الأخير فإنه يُقصد به مدينة الروم القسطنطينية.

وفي نفس الوقت، فإن هناك حديثاً ورد فيه تعبير الأمصار بمعنى البلدان أو بالأحرى المدن، فقد روى أبو أيوب الأنصاري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "سنفتح عليكم الأمصار وستكون جنود مجندة تقطع عليكم فيها بعوث"[٤]، وبهذا الإتجاه يشير الحديث الشريف "رُفِعت مدائن كسرى وما حولها ومدائن كثيرة.."[٥]. كما ورد في الحديث الشريف

---

[١] السجستاني، أبي داوود، (٢٠٠٩م) "**سنن أبي داوود**"، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ج٤، ص١١١، دار الرسالة العالمية، بيروت.

[٢] الشيباني، أحمد بن حنبل، (٢٠٠١م) "**مسند الإمام أحمد بن حنبل**"، تحقيق شعيب الأنؤوط وآخرون، ج٢، ص١٧٤، مؤسسة الرسالة، بيروت.

[٣] ابن ماجه، (٢٠٠٩م) "**سنن ابن ماجه**" ، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، المقدمة، ص١٧، دار الرسالة العالمية، بيروت. وانظر أيضاً مرجع سابق، السجستاني، أبي داوود، "**سنن أبي داوود**"، ج٣، ص١١-١٣.

[٤] مرجع سابق، السجستاني، أبي داوود، "**سنن أبي داوود**"، كتاب الجهاد، ج٣، ص١٦.

[٥] النسائي، (٢٠٠١م) "**السنن الكبرى**"، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، كتاب الجهاد، ج٣، ص٤٢، مؤسسة الرسالة، بيروت.

استخدام لتعبير المدينة بأنها الميناء أو المرفأ، فقد جاء في حديث نبوي شريف "سمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر.."[١].

وهناك أحاديث تتضمن استخداماً لكلمة المدينة التي كانت تقوم بوظيفة الحِصن، والواقع أن هذه الأحاديث قد ميَّزت بين الحصن أو القلعة وهو كما يُفهَم من تلك الأحاديث، يُشَكل جزءاً من المدينة وبين ما يحيط به. فقد أورد الإمام أحمد بن حنبل حديثاً جاء فيه "أنه انتهى إلى حصن أو مدينة" وكذلك حديث "فيخرجون من مدائنهم وحصونهم" وحديث "وينحاز المسلمون إلى مدائنهم وحصونهم"[٢].

المطلب الثالث: المدينة عند الفقهاء

ولما كنا بصدد الفائدة التي استقيناها مما أورده القرآن الكريم بخصوص تحديد المدينة وتمييزها عن القرية، فإنه من الضروري جداً أن نعرج على موقف الفقهاء من هذه المسألة. فهل أبدى الفقهاء وأئمة المدارس الفقهية رأياً حول المعايير والخصائص التي ينبغي توافرها في مكان ما لكي يكون مدينة؟

يبدو أن هناك اتفاقاً عاماً بين الفقهاء المسلمين بصدد الشروط والمستلزمات التي يجب توافرها في عقد وإقامة الصلاة الجامعة يوم الجمعة، وذلك لأنها الصلاة الجامعة الرئيسة التي تقام في المسجد الجامع في كل أسبوع، فضلاً عن اعتبار أن للمسجد الجامع خصوصية تمدنية وفقاً للمفهوم العربي الإسلامي. ولذلك يرى الفقهاء بأن هذه الصلاة الجامعة لا يمكن إقامتها في اي مكان دونما تحديد. إذ لا يجوز إقامتها إلا في الأمصار، فقد ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام حديثاً نصه: "لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع أو مدينة عظيمة"[٣]. إنه من الواضح القول بأن ورود كلمة الأمصار في الحديث يُقَصد بها المدن التي أسسها العرب وأطلقوا عليها تعبير أمصار.

ويأتي تحديد الماوردي في الأحكام السلطانية موافقاً تماماً لما ورد في هذا الحديث الشريف إذ أشار بشأن صلاة الجمعة قائلاً بأنه لا يجوز إقامة صلاة الجمعة إلا في "وطن مجتمع

---

[١] أبو الحسن القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (د.ت) "**المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الفتن، ص٧٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٢] مرجع سابق، الشيباني، أحمد بن حنبل، "**مسند الإمام أحمد بن حنبل**"، ج٣، ص٧٧، ج٥، ص٤٤.

[٣] الزيلعي، أبو محمد عبدالله بن يوسف، (١٩٩٧م) "**نصب الراية لأحاديث الهداية**"، ط١، ج٢، ص١٩٥، مؤسسة الريان، بيروت.

المنازل"[1]. وتحديد الماوردي واضح بالنسبة إلى مفهوم المدن بمعنى المكان الذي يجتمع فيه الناس، فضلاً عن أنه تحديد يوافق تماماً ما سبق عرضه من آراء أصحاب المعاجم اللغوية في معنى المدينة وتعريفها. فهل يعني هذا أن عنصر اجتماع المنازل والناس هو العنصر الوحيد في تحديد المدينة؟ الجواب كلا، لأن شرط اجتماع المنازل، بحد ذاته، يرتبط بعدد من الشروط منها:

١- ضرورة أن يقطن أو يقيم في هذا الوطن من تنعقد بهم صلاة الجمعة.
٢- ضرورة أن لا يظعن أو لا يرحل من هذا الوطن هؤلاء الناس صيفاً أو شتاء[2].

وإذا ما دققنا النظر في هذين الشرطين نراهما يتطابقان أيضاً مع التحديدات السابقة للحاضرة، مما يقودنا إلى الإستنتاج بأن هناك توافقاً طبيعياً بين مفهوم اللغويين من العرب للحاضرة والمدينة وبين التحديد الفقهي.

أما بالنسبة إلى التحديدات التي طرحها الإمام أبو حنيفة بخصوص الشروط الواجب توافرها لإقامة هذه الفريضة الإسلامية، فإنه يُعَدُّ تطوراً فريداً في فهم العرب للمدينة ومعاييرها وبأنها مكان العدالة والقضاء. فهو يقول إن صلاة الجمعة تختص بها الأمصار دون غيرها، وإنه لا يجوز إقامتها في القرى. وقد اعتبر أبو حنيفة المصر هو ذلك المكان حيث يتوافر فيه: سلطان يقيم الحدود، وقاضي ينفّذ الأحكام[3].

المطلب الرابع: المدينة عند البلدانيين من علماء العرب والمسلمين

ومن الأمور المهمة أن المؤلّفين العرب والمسلمين القدامى، من جغرافيين وبلدانيين ومؤرخين، قد أسهموا في تحديد معايير خاصة للمواضع التي أُطلق عليها اصطلاح المدينة، فالجغرافي المشهور المقدسي، الذي عاش في نهاية القرن العاشر للميلاد، قد وضَّح في كتابه الموسوم بـــ"أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" الآراء المختلفة، الشرعية منها والتمدنية، بشأن هذا الموضوع، إذ يذكر بأن المصر في رأي الفقهاء يقصد به "كل بلد جامع تقام فيه الحدود

---

[1] الماوردي البصري، أبو الحسن، (٢٠١١م) "**الأحكام السلطانية والولايات الدينية**"، تحقيق نبيل حياوي، ص١٠٣، دار الكتب العلميــة، بيروت.
[2] المرجع نفسه، ص١٠٣، والنص الذي ورد فيه هذا القول هو أن الأهالي "لا يظعنون منه شتاءً ولا صيفاً إلا ضمن حاجة سواء كـــان مصر أو قرية".
[3] المرجع نفسه، كذلك انظر الحديث الشريف الذي سبق ذكره بأن صلاة الجمعة لا تقام إلا في مصر جامع والقول أيضاً فـــي روايـــة أخرى لهذا الحديث بأنه مصر جامع أو مدينة عظيمة.

ويحله أمير ويقوم بنفقته ويجمع رستاقه[1]"، ويبدي وجهة نظره معقباً على هذا التحديد "بأن المصر كل بلد يحله السلطان الأعظم ويجمع فيه الدواوين وتقلد منه الأعمال"[2].

وهناك سؤال يتبادر إلى الذهن عن مدى واقعية تحديدات المقدسي؟ وهل حاول تطبيقها، أعني رؤيته لخصائص المدينة، على ما أدلى به من معلومات جغرافية عن المدينة العربية في كتابه أم أنها كانت رؤية نظرية؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل تشدد في ذكرها وإبراز مدلولاتها الحضارية في حقل المدن؟ الحقيقة أن كتاب أحسن التقاسيم يضم أمثلة عديدة تؤكد على أن صاحبه، المقدسي، كان يعي أهمية الخصائص وضرورة توافرها في المصرِ، إذ أنه ذكر في عدة مرات بأن القصبة هي بمثابة المدينة الرئيسة أو العاصمة، إلى حد ما، فالرملة مثلاً قصبة فلسطين والفسطاط قصبة مقدونية وبلبيس قصبة الجوف والعباسية قصبة الريف بمصر[3].

كذلك فإنه طبق معيار "وجود السلطان الأعظم في المصر" على النماذج التي جعلها بمرتبة المدينة أو المصر. فقد أشار، عند ذكره مدينة حلب في بلاد الشام، إلى أنها: "بلد نفيس... في وسط البلد قلعة حصينة واسعة وفيها ماء وخزائن السلطان والجامع... والقصبة ليست بكبيرة إلا أن بها مستقر السلطان"[4]. كذلك فإنه أشار خلال حديثه عن مدينة الفسطاط بمصر فقال ما نصه: "هو، أي الفسطاط، مصر في كل قول لأنه قد جمع الدواوين وحوى أمير المؤمنين وفصل بين المغرب وديار العرب واتسع بقعته وكثر ناسه"[5]. ولعل المقدسي في هذا المثال، ينبَّه إلى أهمية عنصرين جغرافيين آخرين هما مساحة المدينة وموقعها وكذلك كثافة سكانها.

لذلك فإنه يبدو من هذا العرض بأن فهم المقدسي لتعبير السلطان الأعظم هو تعبير يشابه ما أشار إليه الفقهاء بالأمير، عندئذ تكون خصائص المدينة التي شخَّصها المقدسي متقاربة أيضاً ومتشابهة تقريباً للخصائص التي حددها الفقهاء. وعلينا أن لا نغفل ما يتضمنه فهم المقدسي ورؤيته للمدينة المركّبة التي اصطلح عليها بالمدينة المحيطة بقصباتها من أهمية تمدُّنية.

---

[1] الرستاق كلمة فارسية معربة تعني قرى، أو مقاطعة. انظر مصطفى، إبراهيم والزيات، أحمد وعبد القادر، حامد و النجـــار، محمـــد، (د.ت) "**المعجم الوسيط**"، (باب الراء)، دار الدعوة، القاهرة.

[2] المقدسي البشاري، أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر، مرجع سابق، ص٤٧.

[3] المقدسي البشاري، أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر، مرجع سابق، ص١٥٣.

[4] المرجع نفسه، ص١٥٥.

[5] المرجع نفسه، ص١٩٧.

أما ياقوت الحموي فقد شدّد في معجمه الجغرافي على معايير وعناصر معينة في تحديد المدينة منها: حجم السكان وضرورة توافر الكثافة السكانية، ووجود المسجد الجامع والمنبر، وتوافر المياه الصالحة للشرب، وإنتاج اقتصادي زراعي أو تجاري[1]. ويشير الحموي بخصوص اصطلاح الإقليم قائلاً بأنه اصطلاح متعارف عليه عند العامة وجمهور الأمة، إذ إنهم يسمون كل ناحية مشتملة على مدن وقرى إقليماً، أمثال الصين وخراسان والعراق والشام وإفريقية ومصر، في حين أن أهل الأندلس يطلقون على كل قرية كبيرة جامعة إقليماً، فإن قال الأندلسي "أنا من إقليم كذا يعني أنه من بلد كذا.."[2]. ويذكر ياقوت أيضاً خلال حديثه عن كورة، ألمريه، في الأندلس قائلاً إنها كورة واسعة في الأندلس ولها من الأقاليم بنحو من الثلاثين كورة، ويضيف إلى هذا التحديد قولاً بأن أهل المغرب يسمون الناحية إقليماً[3].

يتبين من هذه النصوص أن هناك غموضاً في رؤية الجغرافيين بشأن التحديد الدقيق للقصبة وغيرها من المصطلحات التمدنية، وللتدليل على هذا أيضاً، الإشارة التي أوردها قدامة بن جعفر حيث يقول: "لا بد لسائر النواحي من قصبة يشار منها إلى نواحيها فتقول قصبة مملكة الإسلام العراق"[4]. فالقصبة عند قدامة بن جعفر تعبير واسع أوسع بكثير من المدينة في الوقت الذي يجعل المقدسي القصبة أقل درجة من المصر كما ألمحنا في السابق. وإذا ما عدنا مرة أخرى إلى التحديد الذي طرحه ياقوت الحموي بهذا الصدد، إذ يذكر أنه "لا بدَّ للكورة من قرى عديدة وأنه لا بد لتلك القرى من قصبة أو مدينة أو نهر..."[5]، حيث يُفهَم من هذا القول إن القصبة والمدينة هما تعبيران متعادلان من حيث الأهمية تقريباً.

وإذا ما تصفحنا مقدمة ابن خلدون نجد عدة تعريفات للمدينة فيها الخصائص التي ينبغي توافرها فيقول: "أعلم أن المدن قرار تتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف". ثم يضيف قائلاً بوجوب مراعاة عدة أمور في اتخاذ هذا القرار، منها: دفع المضار، والإحتماء من

---

[1] الحموي، ياقوت، (١٩٩٣م) "**<u>معجم البلدان</u>**"، تحقيق فريد عبدالعزيز الجندي، ج٤، ص١١٤، ٤٢١، ج٥، ص٣٩٦، ٣٨٩، دار صادر، بيروت.

[2] الحموي، ياقوت، مرجع سابق، ج١، ص٢٦، ج٣، ص١١٦.

[3] الحموي، ياقوت، مرجع سابق، ج٣، ص١١٦.

[4] البغدادي، قدامة بن جعفر، (١٩٨١م) "**<u>الخراج وصناعة الكتابة</u>**"، ط١، ص٢٣٤، دار الرشيد، بغداد.

[5] الحموي، ياقوت، مرجع سابق، ج١، ص٣٧.

الهجمات، وجلب المنافع. وله قول طريف جداً في هذا الصدد يقول: "فالأمصار التي لا توفي أعمالها بضروراتها لا تُعَدُّ من الأمصار إذ هي من قبيل القرى والمدن"[١].

المطلب الخامس: المدينة عند الفلاسفة من علماء المسلمين

ينظر الفلاسفة من علماء المسلمين للمدينة من خلال تصور أفلاطون وأرسطو لها؛ على أنها تعني الـــPolis أي المدينة–الدولة. وبمحاولتهم لتعريب هذه التصورات اليونانية غير الواضحة في أذهانهم وأسلمتها؛ فإنهم يخرجون بتصور خلاصته أن الوجود المديني بل البشري الذي يريد بلوغ "المدينة الفاضلة" لا طريق له إلى ذلك إلا بالخضوع لحكيم أو ملك يلتمس الحكمة، وهذه تعبر عن رؤية للسلطة السياسية الصالحة لبلوغ البشر درجة الفضل والكمال[٢].

وحال ذلك تصور الفارابي للمدينة الذي استمده من تصور أفلاطون القائم على أن الإنسان مدني بالطبع، وعلى أنه محتاج بحكم فطرته ومصالحه الأساسية للإجتماع[٣]. إلا أن هذا الإجتماع "الضروري" ليس هو المقصود لدى الفارابي، فهو يقول في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" ما نصه: "... فحدثت منها الإجتماعات الإنسانية، فمنها الكاملة وغير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى.... وغير الكاملة اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل ... فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا باجتماع الذي هو أنقص منها... فالمدينة التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة"[٤].

فالإجتماع المعتبر عند الفارابي هو الإجتماع الذي يمكن أن يشكل وحدة سياسية، أي فيه رئيس ومرؤوس. حيث أنه لا يلقي بالاً للرئاسات الصغرى المتمثلة برئيس القرى أو الريف أو غيرها، فهي غير معتبرة لسببين؛ لأنها إصلاحية تعاونية من أجل المصالح الطبيعية، ولأنها ليست ذات أهداف ومقاصد تتصل بالسعادة، وهي الغاية النهائية للوجود الإنساني[٥].

---

[١] ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، (١٩٨٨م) " **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**"، ط٢، ص٣٤٧، ٣٦٠، دار الفكر، بيروت.

[٢] شلق، الفضل والسيد، رضوان والسماك، محمد، (١٩٩٠م) "**المدينة والدولة في المجال الحضاري العربي الإسلامي**"، مقال، مجلة الإجتهاد، العدد السابع، السنة الثانية، ص٩، دار الإجتهاد، بيروت.

[٣] السيد، رضوان، (١٩٨٤م) "**الأمة والجماعة والسلطة**"، ص ص ١٧٧–٢٠٠، دار اقرأ، بيروت.

[٤] الفارابي، أبو نصر، (١٩٨٦م) "**آراء أهل المدينة الفاضلة**"، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، ط٣، ص ص ١١٧–١١٨، دار المشرق، بيروت.

[٥] السيد، رضوان، (١٩٩٠م) "**مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة: نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي**"، مجلة الإجتهاد، العدد السابع، السنة الثانية، ص١٢٣، دار الإجتهاد، بيروت.

وعلى هذا فإن المدينة هي "اجتماع كامل" ليس بسبب ضخامة عدد الساكنين فيها، بل بسبب الهرمية المتكاملة المتوافرة فيها ولها. حيث أن هذه الهرمية آتية من فوق، من الرئيس الذي هو بمثابة الجوهر الفرد القائم بنفسه والذي يحدد كل ما عداه. حيث يعود الفارابي ليشبّه، في كتابه المذكور، الرئيس بعضو القلب في البدن التام الصحيح، فيقول ما نصه: "والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم الحياة والحفاظ عليها. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب... وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو رئيس المدينة... وهو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه غيره أفضله، ودونه قوم مرؤوسون منه، ويرأسون آخرين. وكما أن القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن تكون سائر أعضاء البدن... كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها"[١].

وبذا فإن الرئيس ليس جزءاً من هذه الوحدة السياسية المسماة بالمدينة، ولو كان كذلك لما أمكن للفارابي أن يحوّل ذلك الإجتماع الطبيعي إلى اجتماع مدني أو سياسي؛ فالرئيس مختلف طبيعةً وفطرةً عن سائر أجزاء المدينة إذ هو عاقل ومعقول[٢]. وبسبب اختلافه في الطبيعة والفطرة والمَلَكة والمبدأ والمصير عن ناس المدينة، أمكن له أن يحوّل ذلك الإجتماع إلى اجتماع فاضل، وأن يقوده إلى أسمى غاياته.

وفي هذا يرى رضوان السيد، أن مدينة الفارابي؛ بل ومن جاء بعده من المتفلسفة بما في ذلك ابن سينا وابن رشد[٣]، المشكلة فيها ليست مثاليتها أو انعدام إمكانية تحققها فقط، بل استاتيكيتها وقولبتها القاسية، وهرميتها وتراتبيتها وطبقيتها اللاإنسانية[٤]. وحسبك دليلاً على ذلك تلك الإدانة القوية التي يصدرها، شأنه في ذلك شأن أفلاطون وإلى حد ما أرسطو، على "المدينة الديمقراطية" التي يُدخِلها ضمن الإجتماعات الجاهلة والجاهلية؛ فهو يقول: "أنها المدينة الجماعية

---

[١] الفارابي، أبو نصر، مرجع سابق، ص ص١١٨-١٢٠.

[٢] انظر قول الفارابي الذي نصه: "ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها. والثاني بالهيئة والملكة الإرادية... فيكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً . وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل... فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً. وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها" الفارابي، أبو نصر، مرجع سابق، ص١٢٢، ١٢٣، ١٢٧.

[٣] انظر ابن سينا، (١٩٦٠م) "**الشفاء: الإلهيات**"، ص٤٣٥-٤٤٠، نشرة القاهرة. وانظر أيضاً ابن رشد، (١٩٦٧م) "**تلخيص الخطابة**"، ص٢١٩، نشرة محمد سليم سالم، القاهرة.

[٤] السيد، رضوان، مرجع سابق، "**مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة: نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي**"، ص٥.

التي أهلها متساوون . وتكون سنتهم ألا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً... ومن هنا تحدث فيهم أخلاق كثيرة... وشهوات كثيرة... وإذا اُستقصي أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس... وحينئذ يكون الجمهور مسلَّطين على الرؤساء، وتكون جميع الهمم والأغراض الجاهلية من هذه المدينة على أتم ما يكون وأكثر"[1].

ومن ذلك فإن الفلاسفة من علماء المسلمين لا يرون غير الدولة المشخصنة بالسلطان أو الملك الحكيم أو الفاضل الكامل، حيث أن لا مكان للمدينة ومجتمعها وناسها في تصورهم، بل لا مكان في هذا العالم إلا للسلطان الفاضل الكامل الذي يتحدثون عنه، إلا إذا تم فهم تأكيدهم عليه، على أنه يحصل بالتدريج أو يمكن أن يكون ذلك. فالمجتمع المدني هو من المتممات المنطقية الضرورية لكي يكون "الرئيس" الفاضل رئيساً، وهذا رغم قول الفارابي إن الرئيس يكون رئيساً ولو لم تكن هناك مدينة أو رعية[2].

المطلب السادس: المدينة والاستشراق

إن ما يتبادر إلى الذهن من خلال إلقاء الضوء على إسهامات العلماء الأجانب في الدراسات المقارنة للمدن مسألة مهمة تتعلق بتحديد موقف هذه الدراسات من المدينة، وهل هناك نظريات وصيغ معتمدة في تحسين المرتبة التمدنية لهذا المكان أو ذاك؟ فما هو المقياس المعتمد لوصف هذا الموضع بأنه مدينة وذلك الموضع بأنه قرية أو بلدة؟ وهل هناك سمات محددة لمنطقة ما أو مكان ما كي يكون مدينة؟ في الوقت ذاته، هل هناك خصائص وسمات محددة ثابتة لمكان ما يأخذ تعبير قرية أو بلدة؟ إن هذه التساؤلات وغيرها تنطوي على أهمية بالغة في موضوع المدن العربية "الإسلامية" وذلك لأن ما توصل إليه العلماء الأجانب من تحديدات ومعايير لتمييز بين المدينة والقرية قد استخدم أيضاً من قبلهم في تحديد وضعية التمدن العربي والمدن العربية الإسلامية مقارنة بالمدن الأوروبية.

ومن بين الآراء والتفسيرات التي تتناول هذا الموضوع رأي يُرجِع أصل المدينة إلى وجود Castle أو البرج Burg أو Borough ويقضي هذا الرأي بأن شاغلي هذه المراكز المحصّنة كانوا يستغلونها في حالات الحروب أو الخوف من أي هجوم خارجي. فالمدينة على هذا الأساس عبارة عن قلاع اتُخِذت أماكن للسكن في الحالات الإضطرارية. لذلك يعلل أنصار

[1] الفارابي، أبو نصر، (١٩٦٤م) "**السياسة المدنية**"، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، ص ص٩٩-١٠٠، دار المشرق، بيروت.
[2] شلق، الفضل والسيد، رضوان والسماك، محمد، مرجع سابق، ص٢.

هذه النظرية العسكرية Military Theory بناء أهالي القلاع الأسوار وحفر الخنادق زيادة في تحصين ودفع مخاطر الأعداء[1].

إن التفسير العسكري لأصل المدينة يمت بصلة كبيرة إلى التفسير السياسي، ذلك التفسير الذي يبين أن الناس، من تجار وحرفيين، كانوا يجتمعون في هذه الحصون والقلاع لأجل حماية أنفسهم وتجارتهم من خطر الغزوات والهجمات. وبمرور الزمن تتزايد أهمية ذلك الموضوع بزيادة حجم التبادل التجاري فيتحول إلى مدينة. والمدينة السياسية عند أنصار التفسير السياسي تعد من أقدم أنواع المدن وأكثرها وضوحاً[2].

وفي مقابل هذين التفسيرين هناك رأي هنري بيرنيه Pirenne المعارض، فإن بيرنيه باعتباره متخصصاً بالمدن التجارية ردّ على تلك الآراء بقوله إن مدينة القلعة أو مدينة الحصن لا تتوافر فيها خصائص المدينة، وهي في حقيقتها مدينة أساقفة لا تحتوي إلا على مؤسسات أسقفية دينية، والمهم هو ما ينشأ حول هذه الحصون والقلاع من مراكز وتجمعات تجارية حيث يجتمع التجار خارج الأسوار مستفيدين من الظروف الاقتصادية والجغرافية كمرور طرق القوافل. هنا وعلى امتداد هذه الطرق تنبثق بعض المراكز التي تمثل مراكز مرور أو ترانسيت فتتحول إلى مدن تجارية خارج أسوار القلاع، فالمدينة وفقاً لهذا التفسير هي مجتمع التجار بالدرجة الأساس[3].

يتضح مما سبق بأن هنالك تبايناً في المعيار الذي تبناه العلماء لتحديد مرتبة هذا الموضع وذاك المكان من الناحية التمدنية. فما الذي يعنيه هؤلاء بالمدينة؟ فمن بين التحديدات التي توصل إليها المتخصصون الذين يميلون إلى نظرية السكان والعوامل الاقتصادية الثلاثة الآتية[4]:

١- المدينة هي المكان الطبيعي للفرد المتمدن المتحضِّر وذلك لأنها تمثل رقعة حضارية خاصة.

٢- المدينة هي أي مكان مستقر ينشغل فيه أكثرية شاغليه بأنماط إنتاجية غير النمط الزراعي.

---

[1] Maitland, F., (1898) "**Township and Borough**", P.18, Campridge.
Ashley, (1896) "**The beginings of Towns Life in the Middle Ages**", P.374, In QJE.

[2] kenneth, Bolding, (N.d) "**The Death of the City: A Frightened Look at Past Civilization in the Historian and the City**", P.133.

[3] Pirenne, H., (1925) "**Medieval Cities**", Princeton University Press, Princeton.

[4] Weber, M., (1958) "**The City**", P.8, Free Press, New York.

٣- المدينة هي أي مكان محدد من الأرض يجتمع فيه الناس من مختلف الأجناس، وأن تكون نسبة تجمعهم كثيفة.

لم ترضِ هذه التعريفات أنصار النظريات الأخرى فأضاف بعضهم مسائل كوسائل النقل والمواصلات معتقدين أنها تعتبر القاعدة الأساسية في التمييز بين المدن عبر المراحل التاريخية. فبينما صارت بعض المراكز مدناً لكونها في الأساس مؤسسات دينية أو لكونها قلعة أو حصناً، فإن هناك بالمقابل مراكز أخرى تحولت إلى مدن بفعل موقعها من وسائط أو طرق النقل والمواصلات كأن تكون واقعة على نهر أو بحر على طريق مرور القوافل البرية والنهرية أو تكون مراكز ارتباط حيث تتجمع فيها عدة طرق[١].

اقترح الباحثون الذين شددوا على عنصر الكثافة السكانية في تحديد وضعية المكان التمدنية عدة أرقام لتوضيح نسبة الكثافة، فمنهم من رأى أن المكان الذي يبلغ تعداد سكانه أقل من ٥ آلاف شخص يعتبر قرية زراعية، بينما يكون المكان الذي يضم ٢٠ ألف شخص مدينة صغيرة، أما المكان الذي يرتفع تعداد نفوسه إلى ١٠٠ ألف شخص فهو مدينة متوسطة الحجم، ويرقى المكان إلى مرتبة المدينة الكبيرة إذا بلغ عدد نفوسه مليون وخمسمائة ألف شخص. لذلك صارت كل من لندن وباريس مثلاً من مجموعة المدن المتوسطة، ومدينة جنوى صارت من مجموعة المدن الصغيرة[٢].

ولقد حدد الباحث الاجتماعي هوسر Hauser جملة شروط وخصائص لتحديد وضعية مكان ما من الناحية التمدنية والشروط، هي: توافر الكثافة في حجم السكان والتقدم التكنولوجي ومدى الإمكانية في السيطرة على الظروف الطبيعية، بالإضافة إلى تطور المؤسسات الإنتاجية والاقتصادية والسياسية[٣].

وفي الوقت نفسه، فإن علماء آخرين رأوا أن توافر السور الدفاعي أو الحصن، والسلطة السياسية هما المعياران الأساسيان لجعل المكان يسمى مدينة[٤].

---

[١] المرجع نفسه، ص١٨.

[2] Hauser, P., (N.d) "**Urbanization: An Over-View in the Study of Urbanization**", P.102.

[٣] المرجع نفسه، ص١٠٢.

[4] Hammond, M., (1962) "**The City in the Ancient World**", PP. 6-70, Harvard University Press, Harvard.

لكن يبدو أن مسألة المعايير هذه قد تبلورت، بشكل أوضح، عند كل من آشلي الألماني Ashley وماكس ويبر Weber، إذ إن هذين العالِمَين قد وضعا حداً للإختلافات السابقة، وخصوصاً ماكس ويبر، وكان موقفهما متميزاً بوضع عدد واضح من الخصائص والسمات التي تجمع بين نظريات وتفسيرات مختلفة وجعلها المعايير الأساسية التي تحدد بموجبها وضعية مكان ما من الناحية التمدنية. وصارت خصائص ماكس ويبر شائعة ومألوفة عند علماء التمدن يطبقونها ويستشهدون بها حينما يعالجون مثل هذه القضية. وكانت هي النظرية التي اعتمد عليها الباحثون في تحديد وضع المدن العربية الإسلامية والتمييز بينها. وعلى الرغم من توفر عناصر متشابهة في خصائص آشلي وماكس فيبر، إلا أن الأخير قد حصل على شهرة واسعة، حيث تركزت معايير آشلي على[١]:

١- توافر الأمن والإستقرار وهيمنة السلطة السياسية على النشاطات التجارية.
٢- وجود الحصن.
٣- وجود قانون يشمل برعايته المصلحة العامة.

أما معايير ماكس ويبر فكانت خمسة هي[٢]:
١- أن يكون في المكان حصن أو سور.
٢- أن تتوافر فيه سوق أو أسواق.
٣- أن توجد فيه محكمة أو قضاء أو تشريع يتمتع بقانون مستقل.
٤- وجود نقابة أو أي شكل من التعاون النقابي.
٥- أن يتمتع ذلك المكان بحكم ذاتي مركزي يستند إلى مبدأ الإنتخاب.

لا تعني تلك النظريات والتفسيرات الحديثة بأن القدامى من الأوروبيين كانوا متساهلين أو بالأحرى جاهلين في مسألة المعيار أو المعايير التي يتميز على أساسها الموضع، وفيما إذا كان قرية أم بلدة أم مدينة. والحقيقة أن المستشرق جرونباوم، على سبيل المثال، قد استشهد بمؤرخ يوناني توفي عام ١٧٦م، على أنه شخَّص الخصائص التي ينبغي توافرها في المكان ليصبح مدينة. فالمكان الذي يمتلكها سيكون مدينة[٣]، ومجموع هذه الخصائص سبع تمثلت بـــ:

---

[1] Ashley, (1896) "**The beginings of Towns Life in the Middle Ages**", PP. 84-382, In QJE.
[2] Weber, M., Op.Cit., P.8.
[3] Grunbaum, V., (1955) "**The Muslim Towns and Hellenistic Town in Scientia**", P. 364.

١- المؤسسات الحكومية أو سلطة سياسية. ٢- الجمنازيوم. ٣- المسرح. ٤- السوق. ٥- المياه. ٦- الحدود الواضحة. ٧- مجلس يضم أعضاء وممثلين عن السكان.

إن نظرة إلى قائمة المعايير هذه ستبين بأن هناك حوالي أربع خصائص منها تُشابه المعايير التي توصّل إليها ماكس ويبر علاوة على معايير أخرى كانت مهمة وشائعة في المدينة اليونانية والرومانية كالجمنازيوم والمسرح.

المطلب السابع: المدينة ومفاهيم العروبة والإسلام

في حقيقة الأمر أنه عند القيام بتحليل موضوعي وتفكيك تفصيلي لمصطلح "المدينة العربية الإسلامية"، نجد أنفسنا بمواجهة قضية مفصلية لا مناص من مناقشتها وتأطيرها بأطر تضع النقاط على الحروف، وتهدينا إشاراتٍ تُلهمُنا الصراطَ المستقيم في تقديم مراجعات نقدية للإشكالات التي تدور حول هذا المصطلح. حيث تتمثل هذه القضية بثنائية العروبة والإسلام، التي ما يلبث ذكرها إلا ويتبادر إلى الذهن ذاك الجدل التاريخي المتواصل بين الإيديولوجيات القومية والإسلامية.

فهي قضية ينصرف التفكير فيها إلى الكيفية التي يجب أن تُرَتب بها العلاقة بين العروبة والإسلام في تحديد هُوية سكان المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي غرباً إلى الخليج العربي شرقاً، وبين البحر الأبيض المتوسط وتركيا شمالاً والصحراء الكبرى والمحيط الهندي جنوباً، هذه المنطقة التي يسكنها أقوام يتكلمون اللغة العربية في الغالب، أو على الأقل يتخذونها لغة ثقافة، كما تدين الأغلبية العظمى منها بالإسلام. والصيغة الصريحة التي يثار بها المشكل الثاوي وراء هذه الثنائية هي التالية:

أيهما يجب أن يكون المحدد الأول والأساسي لهوية المدينة: العروبة أم الإسلام؟ هل "العروبة أولاً!" أم بالعكس: "الإسلام أولاً!".. ولربما: "أولاً وأخيراً!"؟

فالصيغة الأولى لها شكلان، الأول الذي ينادي بأن "العرب مادة الإسلام" من خلال إبراز دور العرب الفاتحين الذين حملوا الإسلام ونشروه في البلدان وقاتلوا من أجله واستشهدوا في سبيله، فكانوا بذلك مادة له، بمعنى "المادة الخام" التي صنعت التاريخ الإسلامي والحضارة

الإسلامية[1]. أما الشكل الثاني فهو الذي ينادي بأن "الإسلام عربي، لأن القرآن عربي" من خلال إبراز عروبة الإسلام، ليس فقط كتاريخ وحضارة، بل كدين أيضاً: فالنبي عليه الصلاة والسلام عربي، ولغة القرآن عربية، والخطاب فيه قد وُجه أول ما وجه إلى العرب. وقد عبَّر الفقهاء الأصوليون عن معنى هذا الترابط حينما قالوا عن القرآن الكريم: "إن العربية جزء ماهيته، وما دامت اللغة العربية جزء ماهية القرآن فهي إذاً مقوم أساسي من مقومات الإسلام نفسه"[2].

وفي إطار توخي الإعتدال في القول والمرونة في الحكم نجد المؤرخ فيليب حتي، في كتابه "العرب: تاريخ موجز"، يقر بمجموعة حقائق تحمل بين ثناياها رداً على أصحاب الصيغة الأولى، بشكلها الأول، على النحو التالي: أن العرب هم فعلاً مادة للإسلام، فمنهم كان الفاتحون، ومنهم كان المجاهدون، إلا أن هذا لا يقلل من حقيقة مساهمة الكثير من الشعوب غير العربية في الفتوحات الإسلامية بمجرد اعتناقها الإسلام، كما أن دورها اللاحق في الدفاع عن حوزته لم يكن أقل من دور العرب، هذا من جهة[3]. ومن جهة أخرى، يلفت حتي النظر إلى الخطاب العام للقرآن الكريم والموجه للناس كافة، على الرغم من كونه كتاباً عربياً، فهو يخاطب "المسلمين والمسلمات" و"المؤمنين والمؤمنات...إلخ، ولا يخاطب "العرب" ولا "العربيات"، وإذا توخّى التعميم خاطب "الناس" أو "الإنسان"، هكذا بدون تحديد لجنسية ولا لقومية. وأن العرب الفاتحين للبلدان والذين ساهموا في نشر الإسلام لم يقوموا إلا بتنفيذ تعاليم هذا الدين، التعاليم التي وجهت إليهم، لا بوصفهم عرباً، بل بوصفهم مسلمين[4].

وفي سياق الرد على الشكل الثاني من أصحاب الصيغة الأولى، التي مفادها أن القرآن نزل بلغة العرب و"العربية جزء ماهيته"، يورد أحمد أمين، في كتابه "فجر الإسلام"، إقراراً بأن

---

[1] عبدالعزيز، شامل، (٢٠٠٩م) "**العرب مادة الإسلام**"، مقال، مجلة الحوار المتمدن، العدد٢٧١٨.

[2] أبو زهرة، محمد، (١٩٩٦م) "**تاريخ المذاهب الإسلامية**"، ج٢، ص١١٠، دار الفكر العربي، القاهرة.

[3] وفي سياق إثبات إسهام المسلمين غير العرب في إثراء مادة الإسلام الفقهية والعلمية والأدبية والفلسفية، نجد أحمد أمين يكتب في "فجر الإسلام": "... ويطول بنا القول لو أحصينا من كان من علماء هذا العصر من العرب ومن كان من الموالي؛ ولكن نظرة في أنسابهم عامة تدلنا على أن أكثرهم موالٍ". انظر أمين، أحمد، (١٩٧٥م) "**فجر الإسلام**"، ط١١، ص١٨٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. وجاء في العقد الفريد: "وقال ابن أبي ليلى: قال لي عيسى بن موسى وكان ديّاناً شديد العصبية، أي للعرب: من كان فقيه مصر؟ قلت: الحسن بن أبي الحسن، قال: ثم من؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، ومجاهد وسعيد بن جبير، وسليمان بن يسار، قال: فما هؤلاء؟ قلت: موالٍ، قال:فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن أسلم، ومحمد بن المكندر، ونافع بن أبي نجيح، قال: فما هؤلاء؟ قلت: موالٍ، فتغير لونه، ثم قال: فمن أفقه أهل قباء؟ قلت: ربيعة الرأي وابن أبي الزناد، قال: فما كانا؟ قلت: من الموالي، فانتفخت أوداجه وانتصب قاعداً، قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت: عطاء بن عبدالله الخراساني، قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت: مولىً، فازداد وجهه تربداً واسود اسوداداً حتى خفته، ثم قال: فمن كان فقيه الشام؟ قلت: مكحول، قال: فما كان مكحول هذا؟ قلت: مولىً، فتنفس الصعداء، ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قلت: فوالله لولا خوفه لقلت: الحكم بن عتبة وعمار بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت: إبراهيم النخعي والشعبي، قال: فما كانا؟ قلت: عربيان، قال: الله أكبر، وسكن جأشه". انظر الأندلسي، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد، (١٩٨٣م) "**العقد الفريد**"، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

[4] حتي، فيليب، (١٩٩١م) "**العرب تاريخ موجز**"، ط٦، دار العلم للملايين، بيروت.

هذا لا يعني أن الإسلام عربي ولا أن العروبة جزء ماهيته، فلغة القرآن شيء والإسلام شيء آخر، إذ أن المعرفة باللغة العربية لا تعتبر شرطاً من شروط الدخول في الإسلام حيث اعتبرت شعوب البلاد التي فتحها الفاتحون باسم الإسلام شعوباً مسلمة بمجرد ما انقاد أفرادها للإسلام وأظهره في سلوكهم. بالإضافة إلى أن بعض الصحابة والتابعين كانوا يقيمون في البلدان بعد فتحها من أجل تعليم أهلها الإسلام عقيدة وشريعة، ولم يسمع قط عن اهتمامهم بتعليم العربية كلغة لسكان المناطق التي لم تكن تتكلمها، إلا من أجل أداء الفرائض الدينية[١].

وعلى النقيض مما أسلفنا ذكره بشأن الصيغة الأولى بشكليها، التي يتوخّى أصحابهما التكامل بين طرفي الثنائية، تأتي أطروحات الصيغة الثانية التي يتم طرح الثنائية فيها بروح من التشدد والتعصب، حيث أنها تصدر من تصور معين لكل من الدين والقومية: طرف يرى أن القومية تعلو على الدين وأعم منه، بمعنى أن الدين لا يدخل في تكوينها وبالتالي فالمتبعون لأديان مختلفة يمكن أن يشكلوا أمة واحدة. وطرف يرى العكس من ذلك أن الدين يعلو على القومية وأعم منه، بمعنى أن الجماعة الدينية، كالجماعة الإسلامية، أو الأمة الإسلامية، أعم وأعلى، بمعنى أنها تتكون من قوميات عديدة مختلفة.

هنا في هذا الطرح الحدّي تتم المطابقة بين الزوجين: عروبة – إسلام، والزوجين: قومية – دين، وتصبح المسألة بالتالي مطروحة على شكل الإختيار بين القومية والدين. وإذا كانت القومية والدين لا تطرحان بصورة تجعل العلاقة بينهما علاقة تناقض صريح، فمن الواضح أن مثل هذا الطرح يجعل الواحد منهما يتجاهل الآخر ويلغيه من حسابه. وإذا ما أردنا تشخيص المسألة أكثر ومحاولة الرد على مثل هكذا أطروحات متشددة، فإنه لا بد من التعرف إلى مدلول الكلمتين: العروبة والإسلام، كما يتحدد في كل من المرجعية التراثية أولاً ثم النهضوية ثانياً، بشيء من التفصيل على النحو الآتي:

[١] أمين، أحمد، (١٩٧٥م) "**فجر الإسلام**"، ط١١، ص١٧٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

المقصد الأول: المرجعية التراثية لمفاهيم العروبة والإسلام

إن مفهوم كل من العروبة والإسلام لدى المرجعية التراثية يتحدد أولاً وقبل كل شيء بناء على ما تذكره القواميس العربية القديمة. والملاحظة التي لابد من إبرازها في هذا الصدد هي أن لفظة "العروبة" كانت قليلة الإستعمال قبل القرن الماضي، مثلها مثل مرادفها: "العروبية"[١]. ويقول اللغويون القدماء إن هاتين الكلمتين: العروبة والعروبية، من المصادر التي لا أفعال لها، حيث جاء في لسان العرب: عربي بيّنُ العروبة والعروبية أي أنه فصيح. وعَرَبَ الرجل يعرب عرباً وعروباً وعروبة وعرابة وعروبية، كفَصِحَ وزناً ومعنى. ومعنى هذا أن العروبة، بمعنى فصاحة اللسان، مقوم أساسي لمفهوم "العربي"[٢]. لكن هذا لا يعني أن كل من تكلم العربية بفصاحة فهو عربي، لأن العربي بالتحديد هو: من كان نسبه من العرب ثابتاً وإن لم يكن فصيحاً، والعرب اسم جنس لا واحد له من لفظه وهم جيل من الناس معروف، خلاف العجم. والنسبة إلى هذا الجيل: أعرابي، إذا كان من سكان البادية، وعربي، إذا كان من سكان المدن[٣].

أما في كتب التراث فيصنِّف النسابون العربَ ثلاثة أصناف تعاقبت في التاريخ حسب الترتيب التالي[٤]:

١- العرب البائدة وهم قبائل عاد وثمود وإرم وجرهم وطسم وجديس، وقد انقرضت هذه القبائل جميعها. فقد أوقع الله بهم الشر وأبادهم لأنهم عصوا أنبياءهم ولم يسيروا في الطريق السوي التي أمر بها الله تعالى.

٢- العرب العاربة، أو العرباء، وهم العرب الحقيقيون، لأنهم المنحدرون من نسل يعرب بن قحطان، وهو أبو اليمن كلهم وهو أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب.

٣- العرب المستعربة ويقال لهم أيضاً المتعربة، وقد سُمُّوا بهذا الإسم لأنهم دخلاء ليسوا بخُلَّص. وفي مقدمتهم نسل إسماعيل: فقد نشأ اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام مع العرب الحقيقين المنحدرين من يعرب بن قحطان المذكور فتكلم بلسانهم، فهو وأولاده العرب المستعربة.

---

[١] الجابري، محمد عابد، (٢٠٠٦م) " **مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب**"، ط٣، ص٢٠، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
[٢] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، مرجع سابق، ج١٠، ص٨٦، (مادة عَرَبَ).
[٣] الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، مرجع سابق، ص١١٣، (مادة عَرَبَ).
[٤] الدمشقي، ابن كثير، (٢٠٠٣م) "**البداية والنهاية**"، ج٣، ص١٠٠، (ذكر أخبار العرب)، دار عالم الكتب، الرياض.

تلك هي أهم عناصر المعطيات التي يتحدد بها مفهوم العرب والعروبة في المرجعية التراثية، ومنها يتضح أن كلمة "العرب" تحيل عموماً إلى سكان الجزيرة العربية، جنوبيها وشماليها، الذين عاشوا قبل الإسلام، قبائل متنافسة وفي أحيان كثيرة متحاربة، والذين تفرّق كثير منهم بعد الإسلام في البلدان المفتوحة، جنوداً وقادة وولاة، لينتهي الأمر بهم إلى الإندماج في طبقات المحكومين عندما انتقلت السلطة السياسية في الأقطار المفتوحة إلى عناصر وأقوام آخرين من السكان المسلمين، أو الفاتحين الذين سيعتنقون الإسلام ويحكمون باسمه.

وهنا يعد الجابري مفهوم "العرب"، في ضوء المرجعية التراثية، مرتبطاً بأحداث الماضي، ذلك أنه بمجرد انتشار الإسلام واستقراره أصبح مفهوم "المسلمين" هو السائد حيث يضم العرب وغير العرب، ولما قامت الدولة العباسية أخذ هذا المفهوم يتراجع مضموناً واستعمالاً ليصبح بعد قرون مفهوماً فقيراً يستمد مضمونه من الماضي وليس من الحاضر[١].

وبالتالي فإن مفهوم "العروبة"، في ذات المرجعية، أكثر فقراً، فعلاوة على ندرة استعماله فهو يحيل فقط إلى صفة في العربي هي الفصاحة. وبما أن الفصاحة كانت في سكان البادية خصوصاً[٢]، أي الأعراب، فلقد بقيت العروبة والعروبية صفتين للبدوي أساساً. من أجل هذا نجد ابن خلدون يستعمل عبارة "خشونة البداوة"، وعبارة "حياة العروبية" بمعنى واحد تقريباً. حيث أنه يستعمل كلمة "العرب" في بعض فصول مقدمته بمعنى خاص، يستعيد من خلاله جوانب الخشونة والبداوة والترحال وشظف العيش والصراع من أجل البقاء في حياة سكان الجزيرة العربية قبل الإسلام ليركّب من هذه الصفات جميعاً نموذجاً بشرياً يعتبره طبيعياً في العمران البشري، يمثّل "البداوة" في أكمل صورها، التي يضعها في مقابل "الحضارة" التي يعني بها سكنى المدن ونمط الحياة فيها. ولذلك نجده يستعمل عبارة "العرب ومن في معناهم"، إشارة إلى أن المقصود ليس العرب كجنس بل المقصود كل من تتوفر فيه صفات ذلك النموذج سواء كان من العرب أو الترك أو التركمان أو غيرهم[٣].

---

[١] الجابري، محمد عابد، مرجع سابق،"**مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب**"، ص٣٥.
[٢] الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، مرجع سابق، ص١١٣، (مادة عَرَبَ).
[٣] ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مرجع سابق.

وفي استكمال التعرف إلى طبيعة التقابل الذي يقام بين "العروبة" و"الإسلام" فلا بد أيضاً من مساءلة المرجعية التراثية بما يخص مفهوم "الإسلام". فالإسلام لغة، معناه الإنقياد[1]. وعندما بدأت الدعوة المحمدية، انصرف معنى الكلمة إلى: الإنقياد لله وحده[2]. وفي القرآن آيات كثيرة تفيد هذا المعنى، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَاۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4]. ومع انتشار الدعوة وانطلاق الفتوحات وانتصارها، أصبح الإسلام يعني إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي محمد صلى الله عليه وسلم[5].

وما يمكن استخلاصه من المعطيات السابقة التي حددت مفهوم "الإسلام" داخل مرجعيته الخاصة المتمثلة باللغة والقرآن، أن الطرف الوحيد الذي كان الإسلام يدخل معه في علاقة تقابل من نوع تقابل الأضداد هو الكفر أو الشرك بالله. أما العلاقة التي كان الإسلام يقيمها بينه وبين الديانات السماوية الأخرى كاليهودية والمسيحية، فهي علاقة تقوم على المغايرة وليس على الضدية[6]. أما "العرب" و"العروبة" فلم يتعامل معهما الخطاب الإسلامي التراثي على أساس أنهما طرف، تماماً مثلما لم يتعامل مع أي عرق أو أية قومية أخرى على أنه طرف يدخل معه في علاقة تقابل من نوع ما.

وتلخيص كل ما تقدم أنه لا مجال للمقارنة ولا للمقابلة بين "العرب- العروبة" و"الإسلام" داخل المرجعية التراثية، وذلك لأن:

١- المرجعية التراثية تجعل من "العرب" و"العروبة" مفهومين ينتميان إلى الماضي أكثر من انتمائهما لحاضر الإسلام، في أي عصر من عصوره، فهي تقدم الأمور وكأنها تتعلق بحالة تاريخية؛ فالعرب شيء والإسلام شيء آخر في المرجعية التراثية.

[1] الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، مرجع سابق، ص١١٢٢، (مادة سَلَمَ).
[2] قطب، محمد، (٢٠٠٨م) "**هل نحن مسلمون؟**"، ط٨، ص٧، دار الشروق، القاهرة.
[3] القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١٢٥.
[4] القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ٧١.
[5] قطب، محمد، مرجع سابق، ص١٤.
[6] المرجع نفسه، ص١٤.

٢- المرجعية التراثية تجعل مفهوم "الإسلام" لا يقبل أن يوضع كطرف في ثنائية مع طرف آخر غير الأطراف التي هي أديان. وبالتالي فإن أي طرف آخر يوضع في علاقة تقابل معه سيعتبره من يفكر من داخل المرجعية الإسلامية الخالصة بمثابة دين مغاير للإسلام أو بمثابة نفي أو إلغاء له. وهكذا فمن هذا المنظور لا معنى لوضع "العروبة" في علاقة زوجية ثنائية مع "الإسلام"، لأن مثل هذه العلاقة ستعني شيئاً واحداً، هو طرح بديل من الإسلام أو على الأقل إدخال شريك منافس له.

فبهذا الشكل يفكر كل من يتخذ التراث العربي مرجعية معرفية وحيدة له. ولكن بالمقابل ماذا قدَّم الخطاب العربي الحديث والمعاصر من تحليل وإعادة نظر في مسألة العروبة والإسلام؟ ومن أين يستقي هذان المفهومان دلالتهما المعاصرة؟

المقصد الثاني: المرجعية النهضوية لمفاهيم العروبة والإسلام

من خلال مراجعة مـــتأنية لكتاب "مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب"، نلحظ أن صاحبه محمد الجابري يؤكد على أن المضمون الحديث والمعاصر لكلمتي "عرب" و"عروبة" مرتبطٌ بالنهضة، فهو لم يبدأ في الذيوع والإنتشار إلا بعد منتصف القرن العشرين، وقد ظهر ذلك أولاً في لبنان وسوريا وفلسطين. حيث يقول الجابري: "... والأهم من هذا كله أن هذين المفهومين، أي العرب والعروبة، إنما كانا يستمدان معناهما من رد الفعل ضد "الآخر" الذي كان يهدد الوجود العربي ككيان متميز داخل الإمبراطورية العثمانية، وكان هذا "الآخر" هم الأتراك الذين كانوا يطمحون إلى دمج القوميات الأخرى المتعايشة داخل امبراطوريتهم، دمجها في القومية التركية الطورانية، مما عرف باسم سياسة التتريك"[1].

وعلى هذا فإنه منذ بداية تبلور المضمون القومي الحديث لمفهومي "العرب" و"العروبة" لم يكن هناك تقابل ولا تعارض بينهما وبين "الإسلام"، لا على صعيد الخطاب، ولا على صعيد الوجدان. وبعبارة أخرى كان مفهوم "العروبة" يتحدد، ليس بالعلاقة مع "الإسلام"، لا كدين ولا كحضارة، بل بالعلاقة مع "الآخر" التركي الحاكم.

[1] الجابري، محمد عابد، مرجع سابق، "**مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب**"، ص٤٥.

ويحيل الجابري، في نفس كتابه المذكور، مفهوم ثنائية العروبة والإسلام في المرجعية النهضوية إلى قضية سياسية كان لها معنى في وقت من الأوقات، ثم عندما ذابت في خضم الأحداث تحولت إلى قضية أيديولوجية مزيفة لتغطي على قضايا حقيقية تفضل السياسة السكوت عنها. وتتمثل هذه القضية برد فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية، وما آل إليه الأمر في المشرق من طرح الإختيار بين فكرة الجامعة الإسلامية، وفكرة الدولة العربية التي تضم فقط الولايات العربية التي كانت تحت الحكم العثماني المباشر. حيث أنه بإلغاء الدولة التركية الجديدة بقيادة أتاتورك نظام الخلافة، ظهر مفهوم "العروبة" ومفهوم "الإسلام" كطرفين، بل كسلاحين لمقاومة أحد الطرفين اللذين كانا يشكلان "الآخر" بالنسبة إلى العرب[١].

وبالإعتماد على كل ما ذكر سابقاً، فإن ثنائية "العروبة-الإسلام"، في ضوء الإختيار بين القومية والدين، لا معنى لها في المرجعية التراثية ولا في المرجعية النهضوية، بل إنها ثنائية قائمة على عدم تحديد دقيق للمفاهيم، وكل دورها أنها تغطي مشاكل حقيقية واقعية ملموسة لها أسماؤها الخاصة، وفي مقدمتها مسألة العلاقة بين الدين ومفهوم المدينة في المجتمع العربي-الإسلامي، العلاقة التي ستكون خضم نقاش المساحة القادمة.

المقصد الثالث: نشأة المدينة العربية "الإسلامية"

إن المتتبع لنشأة المدينة العربية "الإسلامية" قبل حوالي أربعة عشر قرناً، منذ هجرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم إلى يثرب بالتخصيص، يلحظ من خلال تسلسل الأحداث وتفاعل الأقطاب المتضادة وتلاحمها تحت مظلة الدولة العربية الإسلامية، يلحظ بأن هنالك علاقة جدلية بين المدينة والدين غير قائمة على الفصل أو الدمج، وإنما هو، أي الإسلام، مكون ثقافي للمجتمع العربي يصبغ المدينة ويوجهها، ويكون مصدراً رئيساً وليس نهائياً لقانون هذه المدينة.

أولاً- المدينة العربية قبل الإسلام

لقد عرف العرب قبل الإسلام حضارة ومدنية راقية، وخاصة في العمارة والعمران، تجلّت في عدة صور، منها ما ذكرته المصادر في وجود النقوش في قصر أحد ملوك اليمن، كما عُثر على آثار عربية في تدمر بسوريا وكذلك دولة الحضر في شمال غرب العراق ترجع إلى

[١] المرجع نفسه، ص٤٥.

ما قبل الإسلام، القرن الثاني قبل الميلاد إلى الثاني ميلادي، ومنها سد مأرب المتهدم عام ٥٤٢م، ومنها أيضاً المدن التجارية الهامة مثل البتراء ومدائن صالح وقصور سبأ وذي ريدان في صنعاء؛ وهو قصر غمدان المؤلف من عشرين طابقاً عالياً والذي يؤكد على براعة السبأيين في العمارة[١].

ومما يشير إلى مدينة العرب قبل الإسلام أن إحدى نظريات الحضارة والمسماة بنظرية الثورة الحضرية Theory Of Urban Revolution، ترى أن وادي الرافدين هو منشأ الحضارة حيث بدأ إنتاج الغذاء بدلاً من الجمع والصيد، وتطورت أول المستقرات البشرية ، الريفية، بين الألفين السابع والتاسع قبل الميلاد، وتطورت طريقة الحياة عند أواخر الألف الرابع قبل الميلاد بإنشاء أول المراكز الحضرية الأصلية التلقائية مثل مدن أوروك وكيش وأكّد مع ما رافقها من ممارسات التعليم[٢].

ويشير ناصر الرباط، في كتابه "ثقافة البناء وبناء الثقافة"، أن مدن العرب في شبه الجزيرة قبل الإسلام، كانت عبارة عن تجمعات متواضعة وبدأت كمحطات للقوافل حول نبع ماء أو كمراكز دينية حول صرح مهم كما في حالة مكة، أو كواحة وسط الصحراء كما في حالة يثرب[٣].

وأن هذه المدن نمت وتطورت تبعاً لأهميتها التجارية أو الزراعية، حيث تمتعت رغم بساطتها ببعض الخواص العمرانية والتخطيطية المميزة النابعة من تراث سكانها الثقافي والاجتماعي. وأهم هذه الخواص هو التوزيع السكاني المرتكز على الإنتساب القبلي، حيث اقتبس هذا المنهج من الصحراء أساساً حيث تتوزع أفخاذ القبيلة حول خيمة شيخ القبيلة تبعاً لمركزها الاجتماعي وثرائها[٤]. وتطور المركز من مكان سكن شيخ القبيلة إلى سوق تفد إليه القبائل القادمة

---

[١] خربوطلي، شكران، (٢٠٠٨م) "**الحضارة العربية الإسلامية: آثار وفنون**"، ص٢٤، جامعة دمشق.

[٢] أوتيس، ديفيد، (١٩٨٨م) "**تشوء الحضارة**"، ترجمة لطفي الخوري، ص١٩٤، بغداد. وانظر أيضاً حول التطور الحضاري في بـــلاد ما بين النهرين وظهور المدن وأنواعها الأعظمي، محمد طه، (١٩٩٢م) "**الأسوار والتحصينات الدفاعية في العمارة العراقية القديمة**"، ص٥٠، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة بغداد/ كلية الآداب، بغداد.

[٣] الرباط، ناصر، (٢٠٠٢م) "**ثقافة البناء وبناء الثقافة: بحوث ومقالات في نقد وتاريخ العمـــارة١٩٨٥-٢٠٠٠**"، ص٤٤، ريـــاض الريس للكتب والنشر، بيروت.

[٤] المرجع نفسه، ص٤٤.

والتي يتم فيه البيع والشراء، وتقام فيها الندوات وأماكن التعبد كما الحال في مكة حيث وزعت النوادي حول الحرم[١].

ثانياً- المدينة العربية "الإسلامية"

استطاع الإسلام خلق جماعة اجتماعية وسياسية يستمد رئيسها، أي النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حكمه من الدين دون أن يكون هو نفسه سلطة دينية. حيث تقتصر صلاحيات هذا السيد السياسي، الذي لم يكن يملك أية سلطة تشريعية والذي كانت سلطته التنفيذية محدودة، على تأمين تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً، والسهر على بقاء تماسك الجماعة وتشجيع ازدهارها.

وظهر ذلك جلياً منذ أن وطأت قدما النبي صلى الله عليه وسلم أرض يثرب وكيف أنه حث على إعمارها وتنمية مواردها المتوفرة من خلال ما قام به أولاً من بناء للمسجد، الذي يعد النواة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية التي يلتف حولها مجتمع يثرب، وما قام به من مؤاخاة بين سكان يثرب الاصليين، الأنصار، والمهاجرين باعتبارها حجر الأساس في تكوين بنية المجتمع المدني[٢].

بعد ذلك اختطت منازل المهاجرين في الأرض التي وهبها لهم الأنصار حول المسجد، وتواصل عمران المدينة واتصلت مبانيها وأصبحت كياناً عمرانياً واحداً بعد أن كانت منفصلة. وتطور مفهوم السوق وتخطيطه من خلال إقرار نظام المراقبة في الأسواق وتقنين تعاملات البيع والشراء بالأسس والتعاليم الإسلامية. حيث كشفت الروايات التاريخية أن المدينة خط بها شارع رئيس يمتد من المسجد ويتجه غرباً حتى يصل الى جبل "سلع"، وطريق من المسجد يخترق منازل بني عدي بن النجار ويصل الى "قباء" جنوباً، ومن قباء طريق يتجه شمالاً الى "البقيع" وقامت على جوانب هذه الشوارع الرئيسة التكوينات المعمارية المختلفة وتفرعت منها شوارع فرعية تتوغل داخل خطط الأنصار والمهاجرين لتسهيل الوصول الى مسجد الرسول في المركز[٣]. وهكذا ربطت هذه الشوارع المدينة ومحلاتها ربطاً عضوياً بما حولها من محلات سكنية متناثرة الى مدينة تتصل أطرافها بطرقات رئيسة بمركز المدينة وبالذات المسجد الجامع.

---

[١] المرجع نفسه، ص٤٤.

[٢] الغضبان، منير، (١٩٨٧م) "**المنهج الحركي للسيرة النبوية**"، ط٣، ص٣٣، دار الأمان، الرباط.

[٣] عثمان، محمد عبدالستار، (١٩٨٨م) "**المدينة الإسلامية**"، ص١٣، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، واصل الخلفاء الراشدون الدعوة إلى الدين الجديد بالفتوحات الإسلامية ففتحوا الشام والعراق ومصر وإفريقيا، وورث المسلمون مدناً قائمة مثـل المدن الرومانية والبيزنطية في الشام والمدن الساسانية في بلاد فارس، فحلوا في هـذه المـدن وسكنوها وطبعوها بطابعهم الديني والثقافي والاجتماعي كدمشق وحلـب وأنطاكيـة والقـدس الإسكندرية[١]. هذا وقد أسس المسلمون مدناً جديدة في البلاد المفتوحة بمخطط عضـوي مـرن خالف المبادىء الهندسية والتناظرية في مدن الحضارات السابقة التي اعتمدت على أشكال هنسية منتظمة[٢].

وبالتالي يمكن القول بأن المدينة الإسلامية بدأت في يثرب كمدينة دولة ثم مرت بطـور المدينة الثغرة مثل الكوفة والبصرة في العراق والفسطاط في مصر، ثم أصـبحت فـي عهـد الفتوحات مدينة ثابتة ومستقرة مثل دمشق وبغداد والقاهرة واسطنبول[٣].

فما قام به الإسلام أنه كان الحافز المؤدي إلى تشكيل مجتمع من نوع خـاص، مجتمـع استمد صلابته من إتمام مكارم أخلاق العرب قبل الإسلام، والتصدي للعصبية القبلية الجاهليـة وأبدلها بتنمية شعور الإنتماء للوطن والأرض. حتى وبعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية واشتمالها لمدن وبلدان من خارج الجزيرة العربية، فإن مفهوم المدينة تطـور بتطـور العوامـل البيئيـة والسياسية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة بكل منطقة، فتعاليم الإسلام بقيت كما هي ثابتة في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، إلا أن الظروف المحيطة بالدولة الإسـلامية قـد تبـدلت وتنامت مع مرور الوقت عبر الحقب التاريخية، فتنامى معها المفهوم الحضاري للمدينـة، كمـا يظهر ذلك جلياً في كل من مدن قرطبة وغرناطة في الأندلس، وبخارى وسمرقند وخوارزم في آسيا الوسطى... وغيرها من المدن الأوروبية الإسلامية.

[١] الرباط، ناصر، مرجع سابق، ص٤٥.
[٢] المرجع نفسه، ص٤٥.
[٣] المرجع نفسه، ص٤٦.

المبحث الثاني

نشأة مصطلح المدينة العربية "الإسلامية" وإشكالية تعدد المفاهيم

المطلب الأول: طبيعة وملامح الإشكالية

"هل نعني بالعمارة أو المدينة الإسلامية تلك العمارة أو المدينة التي كانت إفرازاً للمسلمين وبواسطة المسلمين لخدمة الإسلام كدين، بما يرمز، بالضرورة، لتلك العمارة أو المدينة التي خدمت فقط غايات دينية مثل المسجد والضريح والمدرسة؟ أم هل نعني جميع العمارة التي أنتجت في بلاد المسلمين؟ وإن كان ذلك كذلك أي عمارة بلاد المسلمين ماذا تعني "الإسلامية" بهذا المضمون؟ فإذا لم تكن كلمة "الإسلامية" هي صفة تصف موصوفاً للدلالة على قيمة دينية، فهل يجب علينا أن نفهمها كمجرد كلمة تدل على عمارة أو مدينة ذات صفة خاصة، لها ارتباطات حضارية تعكس، أو تتحدد، من خلال مضامين خاصة مختبئة في الإسلام بوصفه ظاهرة حضارية؟"

هذه التساؤلات التي قدمها إيرنيست جروب Grube Ernst في كتابه What is Islamic Architecture[1] الصادر عام ١٩٧٨م، إنما تدل على عمق في تناول المصطلح على جميع وجوهه، التي يمكن أن يعنيه بربطه ربطاً حضارياً شاملاً للإسلام، وهي تساؤلات مشروعة لمحاولة تحديد مصطلح العمارة أو المدينة "الإسلامية"، لما لذلك من أهمية في تناول وإدراك الموضوع.

وبمجرد محاولة الإجابة عن التساؤلات المطروحة سابقاً، نلحظ أن ملامح الإشكال الحضاري في سياق الإستعمال المصطلحي للفظة "المدينة العربية الإسلامية" قد بدأت بالتكشف. وأن هذه الملامح تنبىء عن ضياع في البوصلة، وعن تشتت في الإتجاهات الإيديولوجية، وعن تعددٍ في الخطابات الفكرية الموجِّهة والضابطة لاستعمال مصطلح "المدينة العربية الإسلامية" ومدلولاته الحضارية، التي تناولتها البحوثات والدراسات العربية والأجنبية الإسلامية منها وغير الإسلامية، الممتدة منذ نشأة المدينة العربية "الإسلامية" وتطورها وقت عصر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مرورًا بالعصور الإسلامية المتعاقبة، الأموية فالعباسية ثم عصور

[1] Grube, E., (1978), "**What is Islamic Architecture?",** In "Architecture of The Islamic World: Its History and Social Meaning", Edited by George Michell, Thames and Hudson, London.

الفتوحات الإسلامية، حتى عصرنا هذا. حيث تتمثل الإتجاهات البارزة في مثل هكذا دراسات مقارنة للتمدن العربي الإسلامي بـــ:

أولاً– دراسات تاريخية نشأت في صدر الإسلام، امتدت من القرن الثالث عشر الميلادي حتى القرن الخامس عشر، اشتملت مجموعات من النصوص والمؤلفات والكتابات تطرقت لأوجه من الحياة الاجتماعية وعلوم العمران الاجتماعي بما يخص مجتمع المدينة العربية "الإسلامية"، حيث وصفت بأنها دراسات عامة في تقديمها لمناحٍ مختلفة من الحياة في المدينة "العربية" ودون تقنينها كعلم خاص بالعمران الحضري. حيث تناول ابن خلدون في مقدمته الشهيرة مصطلح "علم العمران" وأسس له كمنهج حضاري اجتماعي، لم يسبقه إليه أحد، حيث فسَّر به الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية التي تلف مجتمع إنساني ما، إلا أن هذا العلم بقي بعيداً، بنظره، عن التأسيس والتنظير في المجال التصميمي والتخطيطي الحضري[١].

وبالنظر أيضاً في كتاب ابن الرامي، "الإعلان في أحكام البنيان"، وهو بلا شك وثيقة تاريخية مهمة تعكس وتسجل أبرز ما كان يدور في أوساط البناء والبنيان في أوج الحضارة الإسلامية، إلا أنها لا تفك رموز الإبداعات التي نشهدها في العمارة إنما تسجل وقائع إجتماعية وخبرات مهنية تعكس مرحلة زمنية يمكن الإستفادة من دروسها كآلية لا كطريقة أو نظرية يمكن تطبيقها ونقلها[٢].

وأما المقدسي في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"[٣]، فإنه يقدم رؤية شاملة أو صورة عامة عن العالم الإسلامي كما بدا له على أنه عالم متنوع المذاهب واللغات والإتجاهات والإثنيات والجغرافيات، وعن مواطن التداخل أو الإفتراق في نسيجه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فهو يتناول هذه الصورة العامة من خلال ثلاث شخصيات متداخلة تتمثل بالسائح والفقيه واللغوي ناهيك عن كونه مؤلفاً جغرافياً أولاً، والملاحظ أيضاً ندرة ما تضمنه عمله من ملاحظات خاصة بـــ"فن العمارة" في العالم الإسلامي.

---

[١] ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مرجع سابق.

[٢] انظر اللخمي "ابن الرامي"، أبي عبدالله محمد بن إبراهيم، (١٩٩٩م) "**الإعلان في أحكام البنيان**"، تحقيق فريد بـــن ســـليمان، مركـــز النشر الجامعي، تونس.

[٣] المقدسي البشاري، أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر، مرجع سابق.

وبهذا فإن الحديث عن مناحي الحياة العامة التي كانت سائدة في المدينة العربية في صدر الإسلام كان أولى أولويات باحثين ذاك العصر[1]، بعيداً عن التنظير لمفهوم المدينة العربية ودلالة استعمال مصطلح "الإسلامية"، فهم كانوا يعيشون في ظل هذا المفهوم الذي يجمعهم وهم بدورهم يعبرون عنه.

ثانياً- دراسات غربية مثلت آراء المستشرقين في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بما يخص موضوع المدينة العربية "الإسلامية"، واعتبرت دراسات مرجعية استند إليها الكثير من الباحثين اللاحقين، ومنهم المسلمون، فاستخدموا نتائجها وتبنوا منهجياتها ووسائلها في التحليل.

إذ إن الفرضية المسلّم بها ضمناً في هذه الدراسات هي أن المدينة العربية "الإسلامية" تشكل نظاماً حضرياً كغيره من الأنظمة الحضرية الأخرى. حيث برزت ثلاث اتجاهات في تناول موضوع المدينة العربية "الإسلامية" في الدراسات الغربية، تمثلت بـ:

- **الإتجاه الأول** المتعلق بالمدينة العربية بصورة عامة من حيث دراسة مقوماتها وخصائصها، وفيما إذا كانت هناك وحدة في تركيبها أم لا، ومدى تأثرها بالمدينة الهيلينية واليونانية والرومانية. حيث يحتل ماسينون Massignon مركز الصدارة في قائمة المؤلفين الذين يمثلون هذا الإتجاه، ويتمثل ذلك من خلال أفكاره المتعلقة بخصائص المدينة "الإسلامية" وتقسيمها لتشمل الأسواق والنقابات الإسلامية، المتمثلة حسب رأيه بـ: ١- مراكز الصرف وجمع الضرائب. ٢- القيصرية. ٣- سوق الغزل ٤- الجامعة التي تكون اعتيادياً ملتصقة أو مجاورة للمسجدالجامع[2]، فهو بهذا التقسيم يستبعد التقسيم الطبوغرافي للمدينة كخصيصة من خصائصها. كما أن ماسينون أسهب في مقالة أخرى حول الحرف الإسلامية والحرفيين والتجارة في مراكش في الفترة الحديثة[3]، معتمداً فيها على بعض كتب الصنائع والمهن التي كتبت في سنة ١٩٢٣م، وقد ترجم نصوص هذه الكتيبات إلى الفرنسية.

---

[1] بالإضافة للدراسات التاريخية التي بقيت عامة في وصفها للمدينة العربية المذكورة فإنه لا يُنسى الجهد الذي قدمه ابن بطوطة في توصيفه للبلدان التي زارها في رحلاته ولخصها في كتابه " **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**"، وما أورده كل من المقريزي والماوردي وياقوت الحموي من تفاصيل تخص أخبار العرب في مؤلفاتهم المختلفة.

[2] ناجي، عبدالجبار، (١٩٨١م) "**المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية- دراسة نقدية مقارنة**"، ص١٣، مجلة المورد، المجلد التاسع، العدد الرابع، بغداد. وانظر Massignon, "**Les Corps**", P.473 . Lewis, "**The Islamic Gulids**", In the Economic History Review, Issue VIII/1237, P.20.

[3] ناجي، عبدالجبار، مرجع سابق، ص١٤.

وفي هذا الإتجاه يبرز أيضاً وليم مارسيه Marcais, M. حيث يؤكد في مقالتـــه المعنونة بـــ"الإسلام والتمدن"[1]، على أن الطابع الذي تميزت به المدينة العربية إسلامي، فالإسلام لم يظهر إلا في مجتمع متمدن، ويقول أن المدينة ضرورية في الإسلام لتطبيق الشعائر الإسلامية لاسيما الصلاة الجامعة، ففي المدينة يجد المـــرء فضـــائل الإســـلام المتمثلة بالمسجد الجامع والمدارس الدينية، وفي المدينة يبـــرز التوزيـــع الطبـــوغرافي للسكان وموقع المقبرة في خارج السور. ولقد كرر جورج مارسيه Marcai, G. الأفكار ذاتها والرامية إلى إظهار أثر الإسلام في المدينة وإظهار وحـــدة المدينـــة الإســـلامية وعناصر تشابهها في مقالتين الأولى تحت عنوان "تصور المدن في الإسلام"[2]. والثانيـــة "التمدن الإسلامي"[3]. وعرض في المقالتين ظروف نشأة المدينة الإســـلامية ووظيفتهـــا، وبأن مؤسسيها لم يهملوا أي جانب، ففكروا حتى في مسألة تصريف الميـــاه وتجهيـــزه للبيوت والجوامع[4].

أما في دراسة "المدينة الإســـلامية والمدينـــة الهيلينيـــة"[5]، نجـــد جرونبـــاوم Grunbaum يقارن بين المدن الأوروبية القديمة والمدينة العربية "الإسلامية" ويخرج بعدد من الإستنتاجات منها، أن المدينة تعد بالنسبة للمسلمين المكان الذي تنجز فيه واجبـــاتهم الدينية، وهي المكان الذي يبرز فيه تراثهم الاجتماعي، لذلك فإنها لا تشابه الـــــ Polis التي تعتبر وحده سياسية مستقلة. فمن أجل أن يكون المرء مواطناً في المدينة الأوروبية عليه أن يحصل على موافقة وأن يدون اسمه في سجل هذه المدينة أو تلك، وهذا لم يكن موجوداً في المدينة العربية "الإسلامية"، حيث أن الأفراد المختلفين أصلاً وجنساً يمكنهم الاستقرار بها واتخاذ المحلات الخاصة بهم، فأنتجت هذه العملية، بحسب رأيه، نقصـــاً وعدم تماسك في الحياة المدينية وأنها صفة غالبة على المدينة العربية.

وانظر Massignon, "**Enquets Sur Les Corporation d' artisans et de Commercants au Maroc**", in Revue du monde musulman, Issue VIII/1924, PP. 1-250.

[1] ناجي، عبدالجبار، مرجع سابق، ص١٤.
وانظر Marcais,W., (1928) "**L'Islamisme et la vie Urbaine**" in Comptes rendus des seances Acadimic des inscriptions et bellesletters, PP. 86-100.

[2] ناجي، عبدالجبار، مرجع سابق، ص١٥.
وانظر Marcai, G., (1945) "**La Conception des villes dans L'Islam**" in Revue d'Alger, PP.33-517.

[3] ناجي، عبدالجبار، مرجع سابق، ص١٥.
وانظر Marcai, G., (1957) "**L'urbanism musulman**" in Melanges d'histoire et el'Archeologie de L'occident musulman, pp. 219-231.

[4] المرجع نفسه، ٢٢٠.

[5] Grunbaum, G., (1954) "**Hellenistic and Muslim Views on Cities**", Economic Development and Cultural Change, Issue.3, PP.75-76.

– **والإتجاه الثاني** يتمثل بالدراسات التي تناولت تاريخ مدينة من المدن العربيــة عبــر فترات تاريخية ومختلفة. مثال على ذلك دراسة لويس ماسينون حول "خطط الكوفــة"[١]، ومقالته "خطط البصرة"[٢]، ودراسة شارل بللا Pellat عن الجاحظ والبصرة[٣]، التي ركز فيها على الوسط الاجتماعي والفكري والاقتصادي للبصرة ومدى تأثيره على الجــاحظ. أما كلود كاهين Cahen فكتب عن بغداد خلال فتــرة المتــأخرين[٤]. ويحتــل ســوفاجيه Sauvageet مركز الصدارة في كتاباته عن بعض المدن السورية.

– **أما الإتجاه الثالث** الأكثر حداثة فهو المتمثل بالتركيز علــى الحركــات الاجتماعيــة والشعبية داخل المدن باعتبارها ظاهرة تمدنية. فيمثله البروفيسور كلود كــاهين، حيــث عرض في بحث له تحت عنوان "هل هناك تعاونيات حرفيــة فــي العــالم الإســلامي الكلاسيكي؟ بضعة ملاحظات وتأملات"[٥]، رأياً مفاده أنه من الخطأ أن نطلق على المدينة المدينة "الإسلامية" Islamic Cities والأحرى تسميتها بمدن دار الإسلام. وهنا، وحسب ما يعتقد عبد الجبار ناجي[٦]، يهدف إلى تجريد المدينة "الإسلامية" مــن صــفات مدنيــة مستقلة وذلك لأنه في مجال آخر يقول بأن الكثير من سمات ما تسمى بالمدينة الإسلامية إن هي في الواقع إلا صفات وسمات المدينة البيزنطية الوســيطة، وصــفات المدينــة الإيطالية قبل القرن الحادي عشر.

وبناء على ما سبق فإننا نخلص إلى أن هذه الإتجاهات الثلاث كانت تعكس نظرة هؤلاء الباحثين الغربيين، من خارج الحضارة التي درسوها بنسبة المدن التي شاهدوها إما لمن بناها، العرب والمسلمون، أو لموقعها الجغرافي، دمشق، حلب، مدن الشرق الأوسط، إلخ، في حــالات أخرى.

---

[1] Massignon, "**Explication du Plan de Kufa**" in Opera Minora. وقد ترجمها المصعبي إلى العربية بعنوان خطط الكوفة

[2] Massignon, (1954) "**Explication du Plande Basra**" in the Wostostliche Abhandlungen R. Tschudi. PP. 74-154.

[3] Pellat, CH., (1953) "Le Milieu Basrien et la formation de Gahz, Paris. وقد ترجمها الكيلاني إلى العربية عام (١٩٦١م).

[4] Cahen, C., (1962) "**Baghdad au temps de ses derniers Califes**", In Arabica. PP. 289-302.

[5] Cahen, C., (1970) "**Ya-t-il eu des Corporation Professionnelles daps le monde Musulman Classique? Qulques et reflexions**", In the Islamic City, PP. 51-63.

[٦] ناجي، عبدالجبار، مرجع سابق، ص٢٢.

فالذي يؤخذ على الدراسات الغربية أنها قدَّمت المدينة في العالم الإسلامي مـــن خـــلال تصور عن النسيج العمراني الفيزيائي الخاص بها، ضمن منظور عضـــوي بتقســـيم أجزائهـــا ووصف عناصرها بدلالة مكانية لمواقعها شبه الثابتة في المدينة، فهي نمطية عكست الوقـــوف عند عناصرها الحسية بعيداً عن التركيز على الأسس التي تطورت بها المدينة. ناهيك عـــن أن هذا النموذج النمطي الغربي قُدِّم من خارج منظومة الثقافة والفكر المحلي أو الإقليمي.

ثالثاً– دراسات عربية بحثت في طبيعة النسيج العمراني للمدينة العربية التقليدية، ويتصدر هـــذا النوع من الدراسات كتاب بسيم حكيم "المدينة العربية الإسلامية: قواعد البناء والتخطيط" Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles الذي يدرس مدينة تـــونس كحالـــة متميـــزة وخاصة من خلال ما أفرده لسطحها من مخطط لأسواقها وطرقاتها ومبانيها العامـــة ومركزيـــة المسجد الجامع بها، مع التطرق للأسس التخطيطية التي أفرزت الناتج الفيزيائي للمدينـــة والتـــي تطورت بها، خلافاً للمستشرقين ونظرتهم النمطية[1].

وهناك أبحاث أخرى مماثلة خضعت لها المدينة العربية ومنها ما قام به نزار الصياد فـــي تحليل أبرزالمعالم الحضرية لشوارع مدينة القاهرة وتحديداً ما يعرف بقصـــبة القـــاهرة، وهـــي المنطقة الممتدة من جامع الحاكم شمالاً وحتى باب زويلة جنوباً، في كتابه "مدن وخلفـــاء" Cities and Caliphs، حيث نظرت هذه الدراسة لطبيعة النسيج الحضري للمدينة العربية ببعـــده الحســـي والتحليلات البصرية وغيرها مما يشكل دعائم أساسية في التصميم الحضري[2]. وســـيتم مراجعـــة كتاب الصياد في فصلٍ قادم.

رابعاً– دراسات فقهية كرست أثر الشريعة في تحديد البنية المبنية بدرجة شبه مطلقة بحيث غدا المشرّع هو المعمار والمخطط، تاركاً مساحة ضيقة للتخطيط العمراني؛ فمن خلال ما تطرقت له هذه الدراسات من أسس تخطيط الناتج الفيزيائي للمدينة، نجدها قد عكفت، بدلاً من تتبع الحـــالات للمدن بمفردها ثم بمقارنتها كمجموعات ودراسة العوامل التاريخيـــة والاجتماعيـــة والاقتصـــادية والسياسية التي صاغتها كما صاغت كل المدن البشرية، بدلاً من ذلك فقد همّشت العديد من هـــذه

---

[1] Hakim, Basim, (1986), **"Arabic- Islamic Cities: Building and planning Principles"**, Kegan Paul International Limited, London & New York.

[2] AlSayyad, N., (1991), "**Cities and Caliphs**", PP. xi-196, Greenwood Press, New York.

الدراسات جميع هذه العوامل الفاعلة وانكفأت على ربط العمران بـ"فقه" الإختلاف السكاني والمشاكل اليومية بين السكان واعتبرها، بسطحية، بعض الباحثين نماذج وأسس في تخطيط المدينة، وكان الناتج تزاوجاً بين النص الديني وبين "الوقائع التاريخية" لما أسموها بـ "النوازل" لمحاولة تقديم نماذج للمدينة المعاصرة قياساً على الماضي، قياساً أشبه بقياس الغائب على الشاهد وتمديد الماضي لينوب عن الحاضر بنوع من القياس اللاعقلي الغنوصي والبياني دون البرهاني. ومن الأمثلة على مثل هذه الدراسات نجد، كتاب عمارة الأرض في الإسلام لصاحبه جميل أكبر، حيث سنتطرق له بشيء من التفصيل لاحقاً، وما قام به مصطفى بن حموش من تحقيق لكتاب "رياض القاسمين" وإدراجه تحت عنوان "فقه العمران الإسلامي" وغيرها من الكتب التي أفرد لها مساحة لا بأس بها في مباحث لاحقة من هذا البحث.

خامساً- دراسات تنويرية، إن صحَّ التعبير، بدأت تبرز في نهاية العقد الأخير من القرن العشرين لتتمظهر بشكل واضح ويُسمع لها صدى في حقل الدراسات التمدنية والإصطلاحية ككل في الألفية الثالثة، فقد جاءت لتشكك في بعض الدلالات المغلوطة التي أثارتها الدراسات التقليدية من خلال انتهاج النقد المعماري منهجاً، ورسم أفق الإشكالات التي تعانيها العمارة العربية في أسس الهوية ومتعلقات الإجتماع والثقافة والإدارة والمدينة رؤية. ومن أمثلة هذه الدراسات التنويرية نجد، كتاب "سفر العمران" لصاحبه مشاري النعيم، الذي يضع فيه ملامح مائة نص كتبها المؤلف خلال أكثر من عقد كامل، تمثل رمزياً الألفية الثالثة واستشراف آفاق العمارة العربية المعاصرة وروافد التغيير للمستقبل بقراءة الواقع قراءة نقدية هادفة. والنصوص التي يحتويها الكتاب كان قد نشرها النعيم على مدار عقد منذ التسعينيات في مقالات معمارية متخصصة على صفحات "مجلة البناء"، وفي زاويته الإسبوعية في "صحيفة الرياض". والتي يتناول فيها قضايا تأملية متأنية في النقد والعمارة العربية والمكان العربي وثقافة العمارة والذاكرة والتراث والهوية والأخلاق والعولمة والسياسة العمرانية وطقوس المدينة التي تجسدها مظاهر الإحتفالات وغيرها من القضايا[١].

ويعتبر وليد السيد أحد الباحثين الذين كرسوا أثر العوامل التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في صياغة الناتج الفيزيائي للمدينة العربية "الإسلامية" مثلها مثل أي مدينة بشرية أخرى. ففي دراسة له تحت عنوان "نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/المدينة العربية "الإسلامية"، يعزو نمو المدينة، أي مدينة في التاريخ، إلى منظومة متكاملة من الأطر العامة البيئية والمناخية والحضارية والاجتماعية وتراكمات من خبرات

[١] انظر النعيم، مشاري، (٢٠١٠م) "**سفر العمران**"، نادي الشرقية الأدبي، الدمام.

إنسانية عامة لا شأن للدين بها، بل قد يكون أحد العناصر الثانوية في منظومة كلية تشكل مظلة عامة تشمل التجمعات الحضرية الإنسانية على مدار التاريخ بما ينتج مختلف أنماط المدن الإنسانية[١].

وبإعادة النظر في الإتجاهات سابقة الذكر، التي تعبر كل منها عن أيديولوجية مختلفة، وبمراجعة المواقف جميعها المطروحة في سياق الإستعمال المصطلحي للفظة المدينة العربية "الإسلامية"، فإن إشكالاً حضارياً وفكرياً أساسه التعدد في المفاهيم، يتمظر لنا ويتربع على عرش الخطاب العربي المعماري المعاصر. فما هي جذور هذه الإشكالية؟ وكيف نستطيع رد المواقف الأيديولوجية المختلفة في سياق مصطلح المدينة "الإسلامية" ودلالاته، إلى أصولها التاريخية ومرجعيتها المعرفية؟ هذا ما سنتناوله في موضوع المطلب القادم.

المطلب الثاني: البحث عن الجذور التاريخية للإشكالية

لو أحصينا عدد ما كتب عن المدينة العربية "الإسلامية" من المؤلفين العرب لوجدناه لا يمثل إلا جزءاً ضئيلاً مما كتبه المؤلفون الأجانب. والأكثر من هذا فإن أكثر ما كتبه المؤلفون العرب لم يكن سوى دراسة تاريخية لهذه المدينة أو تلك دون الإهتمام بوصفها مقارنة بالمدينة الأوروبية القديمة والوسيطة ودون الاهتمام بمقوماتها وعناصر تكوينها. في الوقت الذي نجد فيه الدراسات الأجنبية، على الرغم من قصورها ونواقصها تناولت المدينة العربية "الإسلامية" من جميع مناحيها التاريخية وأهميتها، وموضعها في حركة التمدن، وتركيبها الأثري والجغرافي، ووظيفتها.

فقد نال موضوع التمدن العربي اهتماماً واسعاً عند المؤلفين الغربيين تقريباً منذ الحقبة الأولى من القرن العشرين. وكما هو الحال بالنسبة للدراسات الاستشراقية بصورة عامة فإن المؤرخين لعبوا الدور البارز في هذه الدراسات. وأن نظرة سريعة إلى قائمة أسماء من كتب عن المدينة العربية والتمدن العربي خلال تلك الحقبة والتي تلتها من القرن العشرين تثير تساؤلاً عن الدوافع التي دفعتهم إلى هذا الإهتمام؟ فهل هو حب الإستطلاع العلمي فقط؟ غير أنه قبل

---

[١] السيد، وليد أحمد، (٢٠١١م) "**نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**"، مجلة لونارد، العدد الرابع، السنة الأولى، ص٩٥، لندن.

الإجابة عن هذا التساؤل لابد من القول بأن أغلب، هذه الدراسات الأجنبية عن المدينة العربيـــة في الفترة الإسلامية حتى حوالي منتصف القرن العشرين تمثلت بالعلماء الفرنسيين[١].

ليس هذا فحسب إنما بالإمكان تحديد الرقعة الجغرافية التي شغلت اهتمـــامهم، فتمثلـــت بالدرجة الأولى في شمال إفريقيا وبضمنها مصر ثم بلاد الشام، سوريا، وبدرجة أقل في العراق، وأقل بكثير في المشرق. ومما لا شك فيه أن هذا التحديد الجغرافي لاهتمامات العلماء الفرنسيين سيساعدنا في الوصول إلى توضيح الدوافع التي شجعتهم على القيام بتلك الدراســـات ألا وهـــو الدافع السياسي، خاصة إذا ما ألقينا نظرة سريعة إلى الخارطة السياسية للمنطقة العربيـــة فـــي الفترة بين الحربين العالميتين واهتمامات ونزاعات الدول الكبرى حول الإستحواذ علـــى هـــذه المنطقة وتقاسمها.

فضلاً عن هذا فإنه ينبغي عدم تجاهل أثر الدوافع والعوامل الأخرى، وأهمهـــا تطـــور الحركة الاستشراقية وتشعبها. فقد شهد النصف الأول من القرن العشرين تطوراً ملحوظـــاً فـــي تزايد وتشعب الدراسات الاستشراقية، التي تعنى بشكل خاص بتاريخ الشرق وحضارته، لتشمل مختلف الحقول، الفلسفية والتاريخية والسياسية والاجتماعية والحضارية والفكرية والأثرية.

وكان هذا التطور واسعاً في أوروبا وعلى وجه التحديد في فرنســـا وألمانيـــا وبلجيكـــا وهولندا. وكان في طليعة القائمين بهذه الدراسات زاره Sarre وفلـــورى Flary وجلـــوك Gluck وديز Diez وجروبر Gruber وتيرش theirsh وكوهنيل Kuhnel وشترزجوفسكي Strzygowski، حيث نشرت معظم بحوثهم باللغة الألمانية، والسيدة بـــل Bell وبريجـــز Brigges وريشـــموند Richmond وهافل Havell ولام Lamm والسيدة ديفونشير Devonshire وشـــرودر Schroeder واتنجهاوزن Eutinghausen وكريزويل Creswell وديماند Dimand، حيث نشرت معظم بحوثهم باللغة الإنجليزية، وفاجو Fago ومونريه ده فـــيلار Monneret de Villars وريفـــويرا Rivoira، وهم إيطاليون، ومن بين العلماء الفرنسيين جودار Godard وهوتكور Hanteceour وفييت wiet وديولافوا Dieulafoy وريكار Ricard وميجون Migeon وتراس Terrasse وسوفاجيه Sauvaget وبوتي Pauty ومارسيه Marcais، ومن بين العلماء الأسبان، جوميز مورينـــو Gomez Moreno وتوريس بلباس Torres Balbas وفلاسكيز بوسكو Valasquez Bosco وهيرنانديز Hernandez...

[١] ناجي، عبدالجبار، مرجع سابق،"**المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية– دراسة نقدية مقارنة**"، ص١٠.

وعشرات المستشرقين الآخرين، الذين اهتم بعضهم بتحقيق المخطوطات الإسلامية والآخر مال إلى الدراسات الفلسفية والتصوفية وثالث التفت إلى الدراسات التاريخية والحضارية[1].

ومع هذا فبالإمكان القول بأن الطابع الغالب على اتجاهـات المـؤرخين والمختصـين الفرنسيين كان يرتكز على المجالات الاجتماعية والفكرية. ولا بد من الإنتباه إلى دافـع آخـر يضاف إلى عامل التوسع والتطور في الدراسات الاستشراقية والمتمثل بدور فرنسا في الحركـة الفكرية والسياسية والفلسفية وهو دور مشهور، ليس الغرض الوقوف عنـده كثيـراً، فحركـة الإنسكلوبيديين والتنوير إنما قد انطلقت من فرنسا فضلاً عما جاءت به الثورة الفرنسية من أفكار سياسية واجتماعية واقتصادية ظهرت بفعل النشاط الفكري لمفكري المجتمع الفرنسي[2]. وفـوق كل ذلك فإن المدينة الفرنسية وبالتالي الأوروبية لعبت دوراً فعـالاً فـي النشـاط الاقتصـادي والاجتماعي وفي إضعاف المجتمعات الإقطاعية. حيث ستتناول المسـاحة التاليـة، التأصـيل التاريخي والمعرفي للإشكالات التي واجهت الدراسات الاستشـراقية فـي سـياق الإسـتعمال المصطلحي للمدينة العربية "الإسلامية" على النحو التالي.

[1] فكري، أحمد، (١٩٦١م) "**مساجد القاهرة ومدارسها: المدخل**"، ص٦، دار المعارف، الإسكندرية.
[2] ناجي، عبدالجبار، مرجع سابق، "**المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية– دراسة نقدية مقارنة**"، ص١٢.

المبحث الثالث

المفهوم العام والخاص للمدينة العربية "الإسلامية" وإشكالية خلط المفاهيم

يمكن القول أن العمارة أو المدينة "الإسلامية" تراوح بين مفهومين وإطارين: واحد عام وآخر خاص. المفهوم العام والذي شاع منذ صدر الإسلام حتى منتصف ثمانينيات قرن العشرين، ارتبط بالإطار النظري "العام" والواسع لمفهوم الحضارة العربية والمسلمة التي يهيمن عليها الإسلام كدين. أما الإطار الخاص، فيمثله كل من الإتجاه الثالث والرابع آنفي الذكر بخصوص المواقف الأيديولوجية المختلفة في سياق خصوصية مفهوم المدينة العربية "الإسلامية". وهو ما سيتم الحديث عنه لاحقاً.

المطلب الأول: المفهوم العام في القراءات الاستشراقية للمدينة العربية "الإسلامية"

أما الإطار العام لهذه العمارة، وحسبما تداوله المفكرون والباحثون، العرب والغربيون قبل منتصف الثمانينيات، كان يرمز للعمارة التي سادت بعد ظهور وانتشار الإسلام، لا كدين مؤثر بشكل مباشر في العمران، وإنما كمظلة عامة مهيمنة على الحضارة التي عرفت بـ "الإسلامية". والأمثلة من الدراسات والأبحاث السائدة في تاريخ العمارة العربية وخطابها تؤيد ما ذكر وتبين أن دراسة تاريخ العمارة "الإسلامية" في كتابات المؤرخين العرب والغربيين، عفيف بهنسي[١] وبانيستر فليتشر Fletcher مثلاً، لم تصرف أذهان الباحثين والطلبة لأكثر من هذا المفهوم والإطار الحضاري العام. فمثلاً بانيستر فليتشر في عرضه لتاريخ العمارة في كتابه History of Architecture يقدم كل الحقب والسلالات، بإبراز أهم العوامل السياسية والجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية، ولم تكن دراسته للعمارة "الإسلامية" استثناء من هذه المنهجية أبداً[٢].

في ذات الإطار العام نلاحظ أن دراسات الباحثين الغربيين كانت تمتاز بالدقة والحذر في مسألة المصطلح والمفهوم معاً. فقد أثار لديهم مفهوم العمارة "الإسلامية" الكثير من الجدل والمسائلة النقدية. فقد اجتهدت دراسات الباحثين الغربيين في محاولة فهمه، فضلاً عن مدلولات

---

[١] بهنسي، عفيف، (١٩٨٩م) " تاريخ الفن والعمارة"، ط٤، الكتب الجامعية، جامعة دمشق.

[2] Fletcher, B., (1987) "**A history of Architecture**", Butterworths, london.

استخدامه، ومتعلقات مدلولاته الأيديولوجية وارتباطاته بالإسلام كدين، ومن ثم تحديد مدى تأثير الدين على العمارة نفسها.

فالعمارة "الإسلامية" كان يتم الإشارة لها كـ "توصيف لطراز معماري، مرتبط بمجموعة من الأشكال والمفردات، ونظام للبناء تطور على مدى فترة زمنية خلال الحكم الإسلامي لسلالات منذ الأمويين وحتى العثمانيين"[١]. وهذا التوصيف الحضاري "العام" الشامل يحوي إشارات لمكان وزمان وحضارة وإنسان.

لكننا مع ذلك نجد أن إشارة الباحثين الغربيين لهذا المصطلح كانت تعكس رؤى متباينة، فمثلاً هوج Hoag في كتابه Islamic Architecture[٢] وكذلك هيلينبراد Hillenbrand في كتابه Islamic Architecture: form, function and meaning[٣]، يشير كل منهما للعمارة "الإسلامية" بطريقة تعكس فهماً مختلفاً وذلك حسب تصنيف كل منهما لمحتويات الكتاب، رغم تشابه العنوان الظاهري المستخدم، واستخدام كلمة "العمارة الإسلامية". فبينما يستخدم الأول تصنيفات تتبع الجغرافيا وتقسم العمارة "الإسلامية" بناء على الأقاليم، يعمد الثاني لتصنيفها في محتويات كتابه بناء على أنماط المباني في الأقاليم.

وعلى النقيض من الإثنين، نجد كريزويل Creswell قد سبقهما في دراسته الصادرة عام ١٩٥٩م، تحت عنوان The Muslim Architecture of Egypt والمؤلفة من مجلدين، يستخدم تصنيفاً يعتمد على السلالات الحاكمة في الفترات الإسلامية، الأيوبيين، الفاطميين، المماليك البرجية والمماليك البحرية... وهكذا. ونلاحظ أن كريزويل لا يستخدم كلمة العمارة "الإسلامية" بل "عمارة المسلمين"[٤].

---

[١] السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص٤، مجلة المستقبل العربي، العدد٣٧٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

[2] Hoag, J., (1975) "**Islamic Architecture**", 1st ed., Harry N. Abrams, New York.

[3] Hillenbrand, R., (1994) "**Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning**", Edinburgh University Press.

[4] Creswell, K.A.C., (1959) "**The Muslim Architecture of Egypt**" Volumes I & II, Oxford University Press.

وبالرغم من هذا الفهم العام للمصطلح، ثمة جدل ساد بين أوساط المفكرين، في مطلع الثمانينيات، لضرورة إعادة النظر في هذا المفهوم، ومنهم مثلاً دوجان كوبان Kuban في دراسته التي حملت عنوان The Geographical and Historical Basis of the Diversity of Muslim Architectural Styles: Summery of a Conceptual Approach، الذي أعاد مسألة مفهوم العمارة "الإسلامية" جملة وتفصيلاً من خلال علاقة هذا المفهوم بإحداثيات الحضارة الإسلامية من ناحية وعلاقته بدراسات المستشرقين من ناحية ثانية، وطرح مقاربته الشهيرة حول مفهوم العمارة "الإسلامية" الذي يجد به خللاً ولا يقدم للباحث إجابة شافية كمظلة عامة للعمارة الممتدة جغرافياً وزمنياً[1].

والملاحظ أن هذه التوجهات المتنوعة في تحديد وتأطير دلالة مفهوم العمارة أو المدينة "الإسلامية" ضمن إطارها العام والشامل، إنما تقف بموضوعية على مسافة ثابتة ومحايدة من محاولة تقديم إيحاءات متسرعة تؤدي لخلط المفاهيم العامة وتقديمها بثوب ضيق أو خاص. وفي نفس الوقت تخفي هذه التوجهات ما تخفيه من فهم عميق لدور الدين كمهيمن ومظلة عامة يؤطر الحضارة التي ينضوي تحتها العمران، ولا يكون بأي حال مظهراً من مظاهر الإملاء الحرفي أو التنفيذ المباشر النصي لإبداعات بشرية شهدها التاريخ ولم تتفرد بها أمة دون أخرى نظراً لخصوصية الدين أو الشريعة أو العقيدة مهما كانت قوة الأيديولوجيا أو الدين حاضرة في بيئتها الاجتماعية.

والاستثناء من ذلك بالطبع، كان على الدوام هو المنشآت الدينية، في كل الحضارات والتي عبرت عن مبانيها الدينية بخصوصية العقيدة، لكن عملية سحب الخاص على العام تظل قراءة خاطئة للعمارة أو للبيئة العمرانية ومتعلقاتها الاجتماعية ودوافع إفرازها وتمظهراتها الحضارية.

فهذا بما يخص دلالة مفهوم المدينة "الإسلامية"، أما بما يخص دلالة استعمال المصطلح، فالبحث في التاريخ يكاد يخلو من أي كتاب تخصص فيما يسمى "المدينة الإسلامية" كمبحث

[1] Kuban, D, (1983), "**The Geographical and Historical Basis of the Diversity of Muslim Architectural Styles: Summery of a Conceptual Approach**", Selected papers from the symposium held at King Faisal University, Dammam on "Islamic Architecture and urbanism", edited by Aydin Germen.

مستقل ومنفصل[1]. فهذا الإسم ظهر في سبعينيات القرن الماضي، وتحديداً في كتــاب "المدينــة الإسلامية" The Islamic City[2] للمستشرقين حوراني وســتيرن Hourani & Stern، ففــي عــام ١٩٦٥م عقدت جامعة أكسفورد أول ندوة من نوعها حتى هذه الفتــرة، موضــوعها "المدينــة الإسلامية"، وقد جمع الأوراق التي قدمت إلى هذه الندوة وحققها كل من البروفيســور ألبــرت حوراني والبروفيسور ستيرن ثم طبع الكتاب بالتعاون مع معهد الدراسات الشرق أوسطية فــي جامعة بنسلفانيا في أمريكا سنة ١٩٧٠م، والذي يعده الباحثون ركيزة مهمة في إطار المحتــوى والنموذج المعبر عن المدينة "الإسلامية".

حيث يعبر وليد السيد في هذا الصدد ويقول: " إن دراسة المدينة "الإسلامية"، كمبحــث منفصل، إنما هي "مبتدعة" وحديثة جداً، وبالرغم من أن البعض قد يدعي ورود الكلمــة ذاتهــا بشكل نادر جداً في بعض المصادر التاريخية، حيث وصف المقدســي مدينــة ســامراء بأنهــا "إسلامية"، إلا أن استعمال المصطلح بشكل منهجي وكمبحث متخصص في العمران العربــي لا يكاد يزيد عمره عن عمر الكتب التي نبحثها بين أيــدينا أو عمــر جيــل واحــد مــن كتابنــا المعاصرين"[3].

وتأكيداً لذلك نلحظ أن التجمعات الحضرية في الأقاليم التي سكنها العــرب والمســلمون وصفت قديماً وحديثاً بالمدينة "العربية" أو مدينة "المسلمين"، والدراسات التي سادت تمحــورت حول موضوع "عمران المسلمين"، وهي امتداد للدراسات الشائعة تاريخياً على أيدي المستشرقين أمثال سوفاجيه ووليام وجورج مارسي. ونجد على سبيل المثال دراسة صالح الهــذلول عــام ١٩٧٨م التي استخدمت مصطلح "مدن العرب المســلمين"، وعنوانهــا Design Principles for Housing Development in Arab Muslim Cities.

ومن اللافت أن المستشرقين الــذين تبنــوا مصــطلح "العمــارة الإســلامية" Islamic Architecture بدلاً من لفظ "عمارة المسلمين" Muslim Architecture، مع الفرق الشاسع الــذي تعنيه اللفظتان، لم يوظفوا ذات المفهوم في حال المدينة العربية، وإنما اســتعملوا لفــظ "مدينــة المسلمين" Muslim Cities أو "المدن شرق الأوسطية" Middle Eastern Cities بدلاً من استعمال

---

[1] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص٥.
[2] Hourani, A.H. and Stern,S.M.Eds., (1970), "**The Islamic City**". Oxford University Press.
[3] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية** "، ص٥.

"المدينة الإسلامية". ومثال عليهم الرحالة الأميركي الشهير لابيدوس Lapidus الـــذي اســـتعمل هاتين اللفظتين في كتابيه؛ الأول تحت عنوان "مدينة المسلمين في أواخر العصــــور الوســـطى" Muslim Cities in The Later Middle Ages[١] الصادر عام ١٩٦٧م عن جامعة هارفرد، والثاني هو كتاب "مدن الشرق الأوسط" Middle Eastern Cities[٢] والصادر عن جامعة بيركلـــي عـــام ١٩٦٩م.

وهذا يعبر عن المفهوم الاستشراقي الفضفاض الذي أطلقه المستشرقون بعمومية علـــى العمارة التي يصفوها "بعمارة المسلمين" تارة، وبـــ"العمارة الإسلامية أوالمحمدية" تارة أخـــرى، وصف تكاسل، كما يدعوه وليد السيد[٣]، عن استعمال مصطلحات توصيفية طويلة تضع العمارة العربية في نطاق المكان والزمان والتاريخ الجغرافي، لا توصيفاً أيديولوجياً مقصوداً.

ومن هنا فستبين المساحة التالية ما نتج من إبتداع في مفهوم المدينة العربية "الإسلامية"، من خلال دراسات تحددت بالإطار النظري الذي ينتمي للإطار المحدود والمحصور بنظرة غلبة النص على العقل والواقع، والتشبث بأقوال السلف لتفسير مشاكل البيئـــة المعاصـــرة، والتغنـــي بنموذج نظري ماضوي مثير للجدل بأبسط توصيفاته كنموذج متغير عبر العصور.

المطلب الثاني: المفهوم الخاص في القراءات الفقهية للمدينة العربية "الإسلامية"

في سياق البحث في جذور الإشكال الفكري الحاصل في اســـتعمال مصـــطلح المدينـــة "الإسلامية"، من خلال مراجعة الدوافع الحضارية والفكرية والمؤثرات الجدلية الثقافية والـــرؤى والتحديات المعاصرة لهذه الإشكالية، فإن أولى ما يجب التعرض له في هذا السياق هو، التأصيل التاريخي للمواقف والأيديولوجيات الموجِّهة لعموم الإشكالية أولاً، ثم يليه البحث في الأصـــول المعرفية للقراءات والدراسات التي كانت تقف وراء هكـــذا اســـتعمال، أي إشـــكالية اســـتعمال مصطلح المدينة "الإسلامية". وفي هذا الصدد تبرز تساؤلات تحاكي المنطـــق وتُعمِـــل العقـــل بغرض تقريب الهدف واختصار المسافات وتحقيق المراد. فماذا نعني بتاريخية ولاتاريخية رؤية معينة؟ وماذا نعني بموضوعية ولاموضوعية منهج معين؟ وكيف تصنف القراءات السائدة فـــي السياق المصطلحي للمدينة "الإسلامية" بناء على الإطار التاريخي والموضوعي للمسألة؟

---

[1] Lapidus, Ira M., (1967) "**Muslim Cities in The Later Middle Ages**", Harvard university Press, Cambridge, Mass.

[2] Lapidus, Ira M., (1969) "**Middle Eastern Cities**", University of California Press, Berkeley.

[٣] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**".

المقصد الأول: إشكالية اللاتاريخية في الرؤية واللاموضوعية في المنهج

بالرجوع لمعرفيات محمد أركون فإن مفهوم "التاريخية" l'historicite يتجلى بدراسة التغير والتطور الذي يصيبب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات. وهو يختلف عن مفهوم "التاريخوية" l'historicisme المرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفللوجية[1] التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفاً. هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ، وإنما يترك المستقبل مفتوحاً لكل الإحتمالات[2]. وهذا يحيل التاريخَ رؤية بأفقين لا يلتقيان:

- الأول تمثله الدراسات اللاتاريخية التي تلغي الزمان والتطور، فكل حاضر بنظرها يقاس على الماضي وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن زمان راكد يُروى في كل زمان وفي كل مكان على نفس النسق والوتيرة. حيث يعبِّرعنه "بالتاريخ الراوي".

- ويقف في المقابل التاريخ الإشكالي/ النقدي الذي يبحث في قضايا الحاضر، وكل حاضر، اعتماداً على مقاربة علمية ونقدية لا ترى في دراسة الماضي هدفاً في حد ذاته. بل مدخلاً لفهم أفضل لهذا الحاضر، وأداة لإعادة بناء علاقة جديدة مع الزمن التاريخي. والدراسات التي تستند التاريخ النقدي يعبر عنها بالدراسات التاريخية فهي بذلك تعمل على تحليل المستوى التاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التجليات السابقة عليه، فالرؤية التاريخية ترى بأن ليس هنالك من خطاب متجانس ومعاصر تماماً لذاته، بل إنه مرتبط بالماضي وبإمكانه استباق المستقبل.

وبموازاة الإطار التاريخي يأتي الإطار الموضوعي الذي تستكمل به المسألة ما تبقى من جوانب تصورها. فالموضوعية كمنهج تُعبِّر عن إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوبها أهواء أو مصالح أو تحيزات، أي تستند الأحكام إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل،

---

[1] علم الفللوجيا هو علم أو فقه اللغة الكلاسيكي. الذي يعني دراسة النصوص اللغوية دراسة تاريخية مقارنة لفهمها والاستعانة بها في دراسة الفروع الأخرى التي يبحث فيها علم اللغة، ولم يميز بين هذا المصطلح ومصطلح علم اللغة في القرن التاسع عشر وذلك لارتباط البحث اللغوي بالنصوص القديمة أيضاً، ولذلك نرى أن مجال الفيلولوجيا يتحدد في قسمين: قسم اختص بفك الرموز القديمة والاهتمام بالآثار، وقسم اهتم بتحقيق النصوص والمخطوطات بغية نشرها.

[2] انظر أركون، محمد، (١٩٩٦م) "**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**"، ترجمة وتحقيق هاشم صالح، ط٢، ص٢٠، المركز الثقافي العربي، بيروت.

وبعبارة أخرى تعني الموضوعية الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودًا ماديًا خارجيًا في الواقع، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة، إدراكًا كاملاً. وعلى الجانب الآخر، كلمة الذاتيّ أو اللاموضوعي تعني الفردي وما يخص شخصًا واحدًا، أي ما كان مصدره الفكر وليس الواقع[1].

والدراسات اللاموضوعية هي التي لا تفصل الموضوع عن الذات، وهي التي تعبر عن فكر لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها، فهنا تذوب الذات في الموضوع وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها، بعيداً إلى الوراء، بحثاً عن سلف تتكىء عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته[2]. وهذا هو رأس خيط الإشكال الأيديولوجي في السياق المصطلحي للمدينة "الإسلامية" ضمن إطارها الخاص.

فحتى منتصف الثمانينيات، قدّمت فئة محدودة من الباحثين المعماريين من العرب والمسلمين، المتحمسين لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه واجتهاداته وربطها بإفرازات الناتج العمراني في المدينة العربية التقليدية، نموذجاً نمطياً ومنهجية مبتدعة من الدراسات تحت إطار سابق أشمل، هو إطار "الإسلامية"، الذي كان يشمل قبل ظهور هذه الدراسات إطاراً حضارياً لثقافة الإسلام وكظاهرة تاريخية امتدت منذ القرن السابع الميلادي وحتى اليوم[3]، لتعمل هذه الدراسات على تقزيم هذا الإطار الشامل للحضارة الإسلامية، بما يحويه من أبعاد ثقافية وسياسية واقتصادية وبيئية وتراكمات اجتماعية ولغوية وسواها، وحصرها بجوانب ضيقة من تأويلات التشريع والفقه والنصوص الدينية ومقاصدها.

وبذلك استحالت إلى كونها دراسات لاتاريخية، تعاني من غياب النظرة التاريخية من ناحية الرؤية، وأما من ناحية المنهج فإنها تفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية. ويمكن تلخيص المعالم المحددة لهكذا منهجية والخصائص العامة التي جمعت وميّزت هذه الدراسات التقليدية في سياق فهم دلالات مصطلح المدينة "الإسلامية" من خلال النقاط التالية:

---

[1] بيداويد، يوحنا، (٢٠٠٩م) "**الصراع بين الموضوعية والذاتية**"، مقال، مجلة الحوار المتمدن، العدد ٢٥٥٩.

[2] انظر الجابري، محمد عابد، (١٩٩٣م) "**نحن والتراث– قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**"، ط٦، ص٢٢، المركز الثقافي العربي، بيروت.

[3] السيد، وليد أحمد ، مرجع سابق،"**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**".

١- أصبح مفهوم المدينة "الإسلامية"، وبحسب ما يستدل من غالب القـراءة فـي هـذه الدراسات هو مفهوم مرتبط بالإسلام كعقيدة دينية وايديولوجية فكرية أكثر من دلالاتـه العامة الواسعة للمدينة كمنتج ثقافي وحضاري ضمن ظاهرة تاريخية انتشرت منذ القرن السابع الميلادي، بما تشمله من حضارة بالمفهوم الواسع للكلمة[١].

ما ينجم عن ذلك فهم خاطئ قاصر لمصطلحي العمـارة الإسـلامية والمدينـة "الإسلامية"، بحيث أصبح لها دلالات شرعية أكثر منها دلالات حضارية أعم وأشـمل. ويقدم مصطفى بن حموش في كتابه "جوهر التمدن الإسلامي: دراسة في فقه العمـران" ملخصاً لمفهوم العمارة الإسلامية فيقول: "إن العمارة الإسلامية هي قبـل كـل شـيء مجموعة مبادىء مستقاة من العقيدة والشريعة يطبقها المجتمع المسلم في ظروف مكانية وزمنية معينة. وبالتالي، فإن ما نتج من أشكال هو إفراز لذلك التطبيـق، وهـو مقيـد بالزمان والمكان اللذين تم تطبيقها فيهما. وقد يكون أو لا يكون صالحاً لعصرنا والحكم في ذلك للدراسة والتجربة"[٢].

٢- لم تكلّف هذه الدراسات في غالب الأحيان نفسها عناء تقديم فهم متكامل لمصطلحي العمارة "الإسلامية" والمدينة "الإسلامية"، بل شملت بعض هـذه الدراسـات مراجعـات روتينية لما سبقها من أدبيات في أحسن الأحوال وتقديم تعريفات غيـر دقيقـة وقابلـة للنقض. والجدير ذكره أن هذا النوع من الدراسات التقليدية تم إنتاجها على أيدي باحثين في العمارة، غير متخصصين في الشريعة أو الفقه أو الاجتهاد بما تقتضيه أصول الفهم والاستنباط للنصوص والأحكام من إلمام باللغة العربية والإلمام بالقرآن الكريم والحديث الشريف.

وهكذا غدت دراساتهم المستندة إلى الشريعة واستنباطاتها، وكذلك من تبعهم من طلبة وباحثين في بعض المعاهد العربية، هي عبارة عن جزئيات لفهم محدود وخـاص لنصوص وقواعد فقهية تم التقاطها من مجموعـة مـن الكتـب خـارج تخصصـاتهم كمعماريين.

---

[١] انظر أكبر، جميل، (١٩٩٢م) "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص١٩، دار القبلة، بيروت.
[٢] بن حموش، مصطفى، (٢٠٠٦م) ""**جوهر التمدن الإسلامي: دراسة في فقه العمران**"، ص١٧٣، دار قابس، بيروت.

فبمراجعة مقدمة تحقيق مصطفى بن حموش لكتاب "رياض القاسمين" لصـــاحبه القاضي العثماني الحنفي كامي أفندي، في الفترة ١٦٤٩-١٧٢٣م، الذي عنونه بـــ "فقه العمران الإسلامي" نجده، أي بن حموش، يشير للجهد الأكاديمي الذي بذله مـــن أجـــل التقعيد لهكذا مجال فيقول: ".. كان عليّ أن ألج مجالاً آخـــر مـــن العلـــوم الشـــرعية بالإضافة إلى تخصص التخطيط العمراني لأجد الارتباط الوثيق بين الشريعة المتمثلة في مقاصد الشريعة بمفهومها الاصطلاحي والعمران، و كانت صعوبة الدخول في المجـــال الشرعي هو الاعتماد على إحدى أمهات كتب المقاصد ألا وهو "الموافقات في أصـــول الشريعة" لأبي إسحاق الشاطبي الذي يدرّس في الأزهر الشـــريف و عـــدد آخـــر مـــن جامعات العالم الإسلامي كمقرّر لطلاب الشريعة، و كـــان علـــيّ كباحـــث أن ألتحـــق بدورات علمية عند بعض المختصين في هذا المجال لفك طلاسم هذا الكتـــاب الـــذي لا يزال يتربع على عرش هذا الفن من العلوم الإسلامية كما تتربع مقدمة ابن خلدون على علم العمران القديم"[١].

٣- إن السائد في هذه الدراسات التقليدية هو نسبة "العربية الإســـلامية" للمدينـــة نســـبة "نمطية نموذجية" لا "إضافة شمولية" للمدن "غير العربية" التي تدين بالإسلام. فهناك فرقٌ شاسعٌ جداً بين استخدام كلمة "الإسلامية" لنعت المدينة العربية وإضافة "و" "الإســـلامية" إلى المدينة العربية لتشمل المدن غير العربية التي تدين بالإسلام. وبالنتيجة حصرت هذه الدراسات عموم المدن العربية في خصوصية الإسلام وانتهت بشكل غير مباشر بتضييق تشريعاته الإنسانية من خلال تأويل النصوص الدينية العامة، التـــي بـــدورها تخاطـــب الأخلاق والخيرية، وإسقاطها عنوة على مجالات التخطيط والعمران، والتي تناقضها، بل وتدحض فكرة توظيفها أساساً نصوص صريحة أخرى، نناقشها لاحقاً في الفصل القادم.

٤- إن من أبرز ما تفرزه هذه المنهجية، محاولة تمييز أطر التعامل مع مكونات المدينة من خلال ثلاثة قواعد هي: الإستخدام والملكية والسيطرة ومتراكباتها، استخدام-ملكيـــة وملكية-سيطرة واستخدام-سيطرة، ومن ثم تتبع المتعلقات الفقهية المقررة ضمن هـــذه القواعد العامة لتحديد علاقات القاطنين بالمدينة ومحددات العمران بها.

---

[١] أفندي، كامي، (٢٠٠٠م) "**رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي**"، تحقيق مصطفى بن حموش، ط١، ص٦، دار البشائر، دمشق.

ومن الأمثلة التي تحفل بها مثل هذه الدراسات التقليدية في هــذا الإطــار، مــا تسرده من قوانين تحديد عرض الطريق العام وحقوق الإستخدام والســيطرة والملكيــة للمرافق العمرانية في البيئية الحضرية ضمن مبدأ شرعي ينبثق من حديث "لا ضرر ولا ضرار"، ومتعلقات بناء الجدران للبيوت المتلاصقة بما لا يحجب الهواء عــن الجــار، ونظام الحسبة والمراقبة الذاتية التي تحض عليها الشريعة.

حيث تستحضر هذه الدراسات التقليدية وثيقة ابن الرامي في مراجعــة مســائل قضائية مختارة من الفتاوى مما حفلت به دواوين القضاء والمنازعات بين الجيران مما كان له دور في تراكمية اتخاذ القرارات البنائية وتناقلها كأعراف بنائيــة. وفــي هــذا الجانب تتمظهر لنا إشكالية على صعيد محتوى المدينة العربية وتفاصيل الحياة العمرانية فيها، حيث خُصِّصَ لها متسعٌ من النقاش في الفصل القادم.

وفي التأصيل التاريخي لهذه الدراسات التقليدية فإنه لا بد لنا أن نعرج أولاً على ســبق تاريخي قدمه كتاب مرجعي يبحث فيما عُرف لأول مرة في أدبيــات الثمانينــات ومــا بعــدها بــ"المدينة العربية "الإسلامية"" لصاحبه بسيم حكيم تحت عنوان "المدينة العربيــة الإســلامية: قواعد البناء والتخطــيط"Arabic- Islamic Cities: Building and Planning Principles، والــذي نشر باللغة الإنجليزية لأول مرة في عام ١٩٨٦م، حيث نبع السبق التاريخي الذي حــازه هــذا الكتاب من العلاقة التي كرسها بين الناتج العمراني وبين الأسس والقواعد التي كانــت العامــل المباشر وراء ما نراه من موروث عمراني في مدن العالم العربي والإسلامي التقليدية.

إلا أن ما قامت به الدراسات التقليدية هي أنها تلقفت هذه التســمية، أي تســمية حكــيم للمدينة العربية بــ"الإسلامية"، وتناقلتها كنمطية اصطلاحية بعيدة الدلالة عن ما قصده حكيم في هذه التسمية. ونجد على رأس هذه القراءات التقليدية، لاتاريخية الرؤية ولاموضوعية المــنهج، دراسة جميل أكبر "عمارة الأرض في الإسلام" الصادرة عام١٩٩٢م، التي اتخذتها الدراســات التقليدية اللاحقة بها منهلاً تستسقي منه أفكارها ونظرياتها، أمثال دراسة صالح الهذلول "المدينة العربية الإسلامية: أثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية" بطبعتها الأولــى الصــادرة عــام ١٩٩٤م ودراستي مصطفى بن حموش "جوهر التمدن الإسلامي: دراسة فــي فقــه العمــران" الصادرة عام ٢٠٠٦م، وقبلها دراسة "فقه العمران الإسلامي من خــلال الأرشــيف العثمــاني

الجزائري" الصادرة عام٢٠٠٠م، بالإضافة إلى دراسات خالد عزب المستفيضة التي تختص بفقه العمران الإسلامي وتؤسس له ومنها كتاب "فقه العمارة الإسلامية" الصادر عـام١٩٩٧م و"فقه العمران: العمارة والمجتمع والدولة في المجتمع الإسلامي" الصادر عام٢٠١٢م، وغيرها الكثير من الدراسات التقليدية.

والسؤال الإشكالي المطروح في هذا الإطار هو ما هي العلاقة الجدلية بـين "إسـلامية" المدينة، كما تدعي هذه الدراسات، وبين الناتج الطبيعي البشري لمقومات المدينـة؟ ولتوضـيح أعمق سيتم التطرق بشيء من التفصيل لإشكاليات المصطلح التي حوتها كل من: دراسة بسـيم حكيم بوصفها قراءة موضوعية، ومقالة لجميل أكبر باعتبارها واحدة من الدراسات التي تعتمـد ما خطط ورسم له من منهج في كتابه "عمارة الأرض في الإسلام".

المقصد الثاني: كتاب بسيم حكيم وإشكالية المصطلح والدلالة

يعتبر كتاب بسيم حكيم "المدينة العربية الإسلامية: قواعد البنـاء والتخطـيط" Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles، الذي يدرس مدينة تونس كحالة متميـزة وخاصة، من الكتب النادرة التي تبحث في المنهجيات والأسس المحركة للتراث العمراني وليس في الناتج كمعطى جامد معزول عن العوامل الحركية التي أنتجته. حيث يقول وليد أحمد السـيد في هذا الكتاب: "يعتبر كتاب بسيم حكيم أول الدراسات التي عكف عليها الباحثون المتحمسـون لفكرة المدينة "الإسلامية" حيث اعتمد مجموعات من النصوص والمؤلفـات والكتابـات التـي تطرقت لأوجه من الحياة الاجتماعية وعلوم العمران الاجتماعي؛ منها "مقدمـة ابـن خلـدون" الشهيرة، ووثيقة ابن الرامي التاريخية "كتاب الإعلان بأحكام البنيان"، وابن بطوطة "رحلات ابن بطوطة"، والمقريزي "المواعظ والإعتبار في ذكر الخطط والآثار"، والمقدسي "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"، والماوردي "الأحكام السلطانية والولايات الديوانية"، و ياقوت الحموي "معجـم البلدان""[١].

ويسجِّل لحكيم المنهجية الأكاديمية الرصينة التي اتبعهـا فـي تقـديم مجموعـة مـن التعريفات والتمهيد للفصول الأربعة الرئيسة من خلال مقدمة تعالج أسـس البحـث المنهجـي الذي انتهجه؛ ويتصدر ذلك محاولته تفسير أسباب اختيار عنوان الكتاب ودلالات ذلك. ولتوضيح

[١] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية"، ص٧.

ذلك دعونا نتتبع مداخلة حكيم وراء اختيار العنوان، وهي أطروحة تتبني عليها إشكالية أساسية في التعامل مع مصطلح المدينة "الإسلامية".

حيث يدرج حكيم في مقدمة كتابه أربعة أسباب أساسية أدت لتبني اصـطلاح "المدينـة العربية الإسلامية" بدلاً عن "المدينة الإسلامية" أو "مدن شمال أفريقيا" مثلاً أو "مـدن المغـرب الإسلامية"، والتي كما يدعي، تلائم أكثر؛ نظراً لمركزية مدينة تونس الذي يدرسها فـي كتابـه كحالة دراسية. وهذه الأسباب الأربعة هي كما يطرح حكيم في المقدمة[1]:

١- تاريخية نشأة الإسلام في جزيرة العرب، حيث ذابت الكثير من القيم العربية القديمة في بوتقة الإسلام وتم قبول ما يناسب منها تعاليم الإسلام، وبحيث غدت العادات والتقاليد العربية الحميدة، ومنها الممارسات البنائية، جزءاً من الحياة الإسـلامية فـي الـوطن العربي.

٢- تزاوج العروبة والإسلام من خلال اللغة حيث أن لغة القرآن الكـريم هـي اللغـة العربية، وهي لغة التواصل في الحياة الإسلامية لإنتاج العلوم والمعارف خلال الحقـب اللاحقة.

٣- المذهب المالكي، أحد المذاهب الأربعة السنية نسبة للإمام مالك بـن أنـس ظهـر في المدينة المنورة بالجزيرة العربية، وخلال تبلـور هـذا المـذهب تبلـورت العديـد من الممارسات الاجتماعية السلوكية والأطر التي ترسخت في المدن العربية وبخاصـة في الجزيرة ومدن شمال إفريقيا حيث يشيع هذا المذهب.

٤- بالرغم من أن العديد من المدن في الأمصار غير المتكلمة بالعربية قد تم بناؤها على أيدي قادة عرب، إلا أن العديد من التأثيرات غير الإسلامية وبخاصة في شرق العـالم الإسلامي تعود لتأثيرات ما قبل الإسلام وذلك على النقـيض مـن دول غـرب العـالم الإسلامي النقية من تداخلات مع غير الإسلام.

---

[1] Hakim, Basim, (1986), **"Arabic- Islamic Cities: Building and planning Principles"**, Kegan Paul International Limited, London & New York.

فبالنظر إلى تعريف حكيم ومناقشته لعوامل تسمية الكتاب، فهو اعتمد المدينة "الإسلامية" كمسلمة من المسلمات البدهية، وشرع في مناقشة مسألة إدخال كلمة "عربية" لتسمية كتابه وهو وضع مقلوب تماماً. فالمدن عربية بعموم من بناها وأصول سكانها غير المذهبية أو الأيديولوجية، رغم وجود خصوصية "إسلامية" بمحتوى وظرف نشأت فيه بعض المدن "غير العربية"، وليس لأن الأسس التي قامت عليها نشأت من تعاليم الدين وبناء عليها.

وهذه الأطروحة هي موضع تساؤل، ولنا أن نتخيل وصف المدينة الأمريكية "بالمسيحية"، أو المدينة الروسية بـ "اللادينية" أو "الملحدة"، أو المدينة الصينية بـ "البوذية"، وغير ذلك من هذه التسميات الأيديولوجية التي تضع المدن، مختلفة الأقاليم ومتباينة التاريخ والديموغرافيا والجغرافيا والسياسة والإقتصاد والعادات والسلوكيات المجتمعية والإعتقادية، تحت مظلة ثيولوجية أيديولوجية واحدة عامة فضفاضة نبعت من خصوصية الدين والمعتقد.

وهذه الإشكالية على مستوى التعبير اللفظي بالإشارة للمدينة العربية بـ "الإسلامية" تنسحب على معظم الدراسات اللاحقة، حيث تم قبول هذا المصطلح كمسلمة من المسلمات اللفظية البدهية ولم تقدم هذه الدراسات تفسيراً مقنعاً لاستخدام المصطلح. وتخضع هذه التسمية للمساءلة تماماً كما خضع، من قبل ومن بعد، مفهوم العمارة "الإسلامية" الاستشراقي الفضفاض الذي أطلقه المستشرقون بعمومية على العمارة التي وصفوها أحياناً بـ "المحمدية" وصف "تكاسل"، كما يدعوه وليد السيد[1]، عن استعمال مصطلحات توصيفية طويلة تضع العمارة العربية في نطاق المكان والزمان والتاريخ الجغرافي، لا توصيفاً أيديولوجيا مقصوداً.

المقصد الثالث: مقال جميل أكبر وإشكالية المصطلح والدلالة

"هل هناك مدينة إسلامية؟" مقالة لجميل أكبر صدرت ضمن مجلة جامعة الملك سعود عام ١٩٩٤م، وهي من أمثلة الأبحاث التي قدمت خلطاً في مفهوم المدينة "الإسلامية"، حيث يجد المتأمل أن كاتبها، أكبر، يقدم تعريفين سطحيين متناقضين يتأرجحان بين إطار هلامي عام يشمل عموم المدن الإنسانية ليقدمه كتعريف للمدينة الإسلامية بحسب رؤيته، وبين إطار ضيق قاصر يقدمه بعد عدة صفحات من نفس المقال بوصفه مرتبطاً بالشريعة والدين.

[1] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "<u>نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"</u>".

فتارة يقدم لنا الكاتب تعريفاً عاماً للمدينة الإسلامية فيكتب: "إلا أن الذي يجعل المدن مدناً إسلامية هو أن كل مدينة تمكنت من إيجاد أفضل حل بيئي ممكن في حدود إمكاناتها الاقتصادية وعادات أهلها وموقعها الجغرافي، وهذه هي المدينة الإسلامية"[1]. وهو تعريف تنضوي تحته كل مدن العالم التي عرفتها البشرية، وليس المدن الإسلامية فقط.

وتارة أخرى يقدم الكاتب تعريفاً جديداً غامضاً مفعماً بالألغاز مرتبطاً بالشريعة الإسلامية حين يكتب مجدداً : "... فالسؤال هو: هل توجد طرق لقياس كفاءة وعطاء العناصر في البيئة وأفضل الطرق لتوزيعها ليستفيد منها المسلمون استفادة قصوى؟ وللإجابة عن هذا السؤال أقول أن الشريعة وضعت مبادئ متى سار عليها المجتمع وصل من دون أن يدري إلى بيئة ذات كفاءة اقتصادية عالية وذات سعادة اجتماعية دائمة، وهذا هو تعريفي للمدينة الإسلامية". ويعلق وليد السيد على هذا التعريف ويقول: "والملاحظ أن التعريف الذي يقدمه أكبر مرتبط بعواطف إنسانية لا يمكن رصدها وقياسها قياساً علمياً، كـ "السعادة الدائمة"، بما يصرف الذهن للمدينة الفاضلة، وهو من أسوأ ما كرسته مثل هذه الدراسات بمحاولتها لتقديم المدينة "كنموذج ذهني" مرتبط بأسس مشتقة من الدين، لا بوصفها "إفرازاً بشرياً" قاصراً"[2].

وبهذا التردد بين المفهوم الإنساني العام الواسع وبين المفهوم الضيق يعكس البلبلة الفكرية والخلط الذي قدمته مثل هكذا دراسات لهذه الأدبيات في دراسة المدينة العربية "الإسلامية" منذ أواسط الثمانينيات على أيدي بعض الباحثين العرب.

ففيما نظرت الدراسات الأولى، أي دراسة حكيم وأمثالها، للنمو العمراني كظاهرة بيئية دون البحث في الأسس والعوامل التي قامت عليها مبادئ النمو العمراني في المدن والحواضر العربية، نظرت الدراسات الأخرى، وعلى النقيض من الأولى، لطبيعة النمو العمراني الحضري في المدينة العربية كظاهرة مرجعيتها الأولى والرئيسة هي الشريعة، وكظاهرة حركية متصلة لا تنبع من تخطيط مسبق بل عفوي مضبوط بضوابط تحكمها الشريعة والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية. وبين هذه وتلك غابت الدراسات المتكاملة التي تؤسس الأسس لقراءة النسيج العمراني للمدينة العربية بعيداً عن النظرات العاطفية التي تستند

---

[1] أكبر، جميل، (١٩٩٤م) "**هل هناك مدينة إسلامية؟**"، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد السادس، ص٣-٢٨، الرياض، المملكة العربية السعودية.

[2] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص٨.

النصوص الشرعية لتقرير أفضلية النسيج العمراني التقليدي ومده لينوب عن الحاضر والمستقبل من ناحية، أو لتقرير أفضليته وصلاحيته على نظيره الغربي من ناحية ثانية.

وبالمقابل يبرز فريق متشكك بهذه الدراسات التقليدية، ومنهم وليد أحمد السيد ومشــاري النعيم وهاني القحطاني وغيرهم، ممن يعزو نمو المدينة، أي مدينة في التاريخ، لمنظومة متكاملة من الأطر العامة البيئية والمناخية ومنظومة حضارية إجتماعية وتراكمات من خبرات "إنســانية عامة" لا شأن للدين بها، والتي تشكل مظلة عامة تستظل في ظلها التجمعات الحضرية الإنسانية على مدار التاريخ بما ينتج مختلف أنماط المدن الإنسانية.

فنقطة الخلاف الأساسية هي في تقزيم هذه الدراسات، أي التقليدية منها، وحصر نشوء المدن، وخاصة ما حددتها "بالإسلامية"، في إطار خاص ضيق يلتصق بالــدين وينطلــق مــن تعاليمه، وتقديمها كنموذج صالح للمدينة في كل زمان ومكان إنطلاقاً من النظرية العامة للإسلام بصلاحيته لكل مكان وزمان وهذه مغالطة وتقوقع وجمود بالتراث يضعه فــوراً فــي مصــاف التاريخ المتجمد بعيداً عن حركية المجتمع الإنساني وتطور احتياجاته زمنياً. هذا هو ما كرســته هذه الدراسات اللاتاريخية على مستويات المصطلح والخطاب الأيديولوجي الــذي حــل محــل الخطاب الثقافي الحضاري العام.

إن رفض المصطلح ينبع من رفض الخلط بين العام والخاص وتقــديم إطــار خــاص ثيولوجي يجبر على تأطير القراءة العامة بأطر ضيقة تعتمد النص أكثر من العقــل فــي علــم العمران البشري، وهو بشري بإمتياز، رفع الوحي والنقل يده تماماً عن التدخل فيــه بصــريح الأحاديث الشريفة.

وفي هذا الإطار لا يسعنا إلا أن نطرح مجموعة من التساؤلات منها: ماذا تعني لفظــة مدينة "إسلامية" بالضبط؟ هل هي المدينة التي تطبق الشريعة الإسلامية؟ وبأي درجــة كليــة أم جزئية؟ وهل إذا كان هناك نسبة من الركون إلى الدنيا لا تعد "إسلامية"؟ أم هل هي المدينة التي خططها وصممها الإسلام، جدلاً، كدين وشريعة؟ أم هل هي المدينة التي عاش بها المسلمون؟ أم هل هي المدينة التي ازدهرت وسادت في العصور التي ساد فيها الإسلام كدين؟ وماذا عن المدن التي يسكنها أتباع الديانات الثلاث وتخضع لمعايير التخطيط "العفوي" العضوي للمدينة العربيــة

"التقليدية"؟ هل تصبح المدينة "اليهودية" أو "المسيحية" مثلاً إن كانت المدينة بدلالة ساكنيها؟ هذا ما سيتم مناقشته في سياق المبحث القادم.

المبحث الرابع

نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال في مفهوم "المدينة العربية الإسلامية"

المطلب الأول: الإسلاموية مقابل الإسلامية

بإعادة النظر وبمراجعة مواقف الدراسات اللاتاريخية في خضم مفهوم المدينة العربية "الإسلامية"، فإننا نخلص إلى أن هذه الدراسات قد تبنت نموذجاً قاصراً متطرفاً يُخضِع المدينة للموضوع الفقهي البحت بعيداً عن كل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمر بها دولة ما؛ فهي تدعو لثنائية المدينة–الإسلام والجدلية القائمة بينهما من جهة، وبالتالي تدخل في نطاق ما يسمى بالإسلاموية Islamism. ومن جهة أخرى قامت وعَنَتَاً بإطلاق مسمى المدينة الإسلامية Islamic على نموذج المدينة النمطي الجامد الذي تقدمه وتخضعه لقوانين الشريعة والنصوص الفقهية. ومن هنا تبدأ وتنتهي القضية، قضية الإشكال المفاهيمي والتضارب الحاصل بين استخدام المصطلحات ودلالاتها.

وعند التأصيل للفظة "الإسلاموية" من جهة و"الإسلامية" من جهة أخرى، فإنه لا بد من التفريق بين الوصف المجرد والوصف المؤدلج، أي بين وصف الحالة كحالة، Islamic، ووصفها حين تحميلها حمولات أيديولوجية معينة، Islamism.[1] فحين الحديث عن مصطلح الإسلامي Islamic، فإنه يعبرعما يحمله من مبدأ النسبة في البلاغة العربية برده إلى الإسلام ديناً وحضارة وظاهرة تاريخية نشأت منذ القرن السابع الميلادي وحتى يومنا الحاضر وشملت رقعة جغرافية وأمكنة ممتدة من الصين شرقاً حتى الأندلس غرباً.

أما مصطلح الإسلاموية Islamism فيستخدم لتوصيف مجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من الشريعة الإسلامية، وهي أفكار تلتصق غالباً بمجموعة من الأصوليين المسلمين الذين يؤمنون بأن الإسلام ليس عبارة عن ديانة فقط وإنما يشمل نظاماً سياسياً واجتماعياً وقانونياً واقتصادياً يصلح لبناء مؤسسات دولة[2]. وبذلك فإن إطلاق صفة "الإسلاموية"

---

[1] التفريق بين "الإسلامي" و"الإسلاموي" ليس خاصاً. فحتى في داخل صور فكرية أخرى مثل الليبرالية والعلمانية، والقومية يتم استعمال الأوزان "فعلوّي"، و"فعلوّية". مثل "العلمانوية"، و"القوموية" ويقصد بهما الصورة الحديثة المتطرفة، أوالمغالية لهذا الفكر. ولذلك فإن النعت "إسلاموي" وغيره ليس مقصوداً للقدح أوالانتقاص من التيار الديني الأصولي في الإسلام المعاصر، بل هي في المقام الأول أدوات وأوعية للتحليل والتصنيف. انظر القرضاوي، يوسف عبد الله، (٢٠٠٦م) "**الإسلام السياسي: التسمية والحكم**"، مقال، موقع Onislam الإلكتروني.http://www.onislam.net

[2] العالم، أمين، (١٩٩١م) "**الإسلام السياسي**"، ط٢، ص١٤، الدار البيضاء. وانظر أيضاً القرضاوي، يوسف عبد الله، مرجع سابق.

على الحركات والأفراد الذين يُسيسون الإسلام أو يؤدلجونه ليس فيه انتقاص أو تعظيم، بقدر ما أنه يعبر عن المسار الذي يتخذونه، في الوقت ذاته الذي نطلق فيه صفة المسلم على من اعتنق دين الإسلام، ولفظ الإسلامي على منتجات الحضارة الإسلامية، وليس على الأشخاص، وهو ما نقع فيه من خطأ مفهومي يؤدي إلى خلط في المعاني يمكن تجنبه.

وفي التأريخ لاستخدام مصطلح "الإسلاموية" بشكله الإنجليزي، Islamism، نجد أن استخدامه ظهر مع مطلع القرن الثامن عشر الميلادي في فرنسا للدلالة على الإسلام. فالمصطلح بدأ استخدامه في أدبيات "فولتير"، واستخدمه باحثو عصر التنوير ورمزوا له أحياناً باستخدامهم مصطلح Mohammedanism للدلالة على الإسلام[1]. ولم تكن هناك حاجة للتمييز بين الإسلام كدين وعقيدة وبين الإسلام السياسي حتى بداية ظهور الحركات السياسية الإسلامية.

ويؤرَّخ لبداية استخدام المصطلح في قاموس أكسفورد الإنجليزي في العام ١٧٤٧م، ومع مطلع القرن العشرين بدأ استخدامه بالمصطلح المختصر Islam. وفي العام ١٩٣٨م عندما أكمل المستشرقون موسوعتهم عن الإسلام The Encyclopedia of Islam بدأ مصطلح "الإسلاموية" Islamism وقد اختفى تماماً من اللغة الإنجليزية للدلالة على الإسلام[2]. ومن ثم اكتسب مدلوله اللغوي المعاصر في الأوساط الأكاديمية الفرنسة مجدداً في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، ومن اللغة الفرنسية بدأ بالإنتقال تدريجياً للّغة الإنجليزية في منتصف الثمانينيات، كما شاع استخدامه في السنوات الأخيرة بين الأوساط الأكاديمية للدلالة على "الأصولية الإسلامية" Islamic Fundamentalism[3].

وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع مصطلح المدينة "الإسلامية" بما يحمله من مغالطة لغوية وفكرية بنسبة المدينة "النموذج نتاج الشريعة الإسلامية" للحضارة الإسلامية ككل عن قصد أو غير قصد، فيمكن الدلالة إلى تلك المدن النمطية التي أوجدتها دراسات الباحثين في الشريعة بأنها المدينة "الإسلاموية"، دلالة على ارتباطها بمفرزات الشريعة ومقاصدها كما تزعم هذه الدراسات. أما المدينة التي نشأت تاريخياً كمحصلة لمجموعة طبيعية من العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية وسواها وضمن الفترة التاريخية التي ظهر بها الإسلام كدين منذ القرن

---

[1] بورجا، فرانسوا، (١٩٩٢م) "**الإسلام السياسي: صوت الجنوب، قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال افريقيا**"، ترجمة لورين زكرى، ص٢٧، دار العالم الثالث، القاهرة.
[2] المرجع نفسه، ص٧٠.
[3] المرجع نفسه، ص٧٠.

السابع الميلادي وحتى اليوم، فهذه يمكن أن نطلق عليها مصطلح المدينة العربية "الإسلامية"، إن كان بعض الباحثين يرفض مصطلحات "مدينة المسلمين" أو "مدن العــرب والمســلمين" والتــي شاعت في دراسات ما قبل عصر "الباحثين المستغربين" في معاهد الغــرب والــذين ابتــدعوا مصطلح المدينة "الإسلامية" المرتبط بدراسات الشريعة وفقه العمران.

ويعتبر الباحث وليد أحمد السيد من أصحاب هذا الفكر ممن ينادوا باستعمال مصطلحات العمارة العربية "الإسلامية"، والمدينة العربية "الإسلامية" للدلالة على المنظور الشامل للحضارة التي نشأت بعد ظهور الإسلام. لكنه في نفس الوقت يرفض، استخدام المصطلحين للدلالة علــى فهم جزئي للإسلام بارتباط نواتجه العمرانية بنظرة ضيقة لمفرزات الشريعة[١].

حيث أن المصطلحات الأولى يمكن استخدامها بأطرهــا العامــة أو بتفصــيلها ضــمن تفرعاتها المحلية والإقليمية بالقول مثلاً، "العمارة العربية الإسلامية: حالة إقليم حضرموت فــي مضمونه الإسلامي" وهكذا.

واستعمال المصطلح بكلمتيه "العربية الإسلامية" للدلالة على سبق العربية للإسلام، فهــو دين جاء في الجزيرة العربية وارتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة العربية حتى وإن كان البعض يرفض وجود حضارة للعرب قبل الإسلام؛ فالظاهرة "العربية" قبل مجيء الإسلام شكلت الأساس الــذي قامت عليه الحضارة الإسلامية لاحقاً بما احتوته الثقافة العربية الجاهلية ولهذا جاء نص الحديث الشريف: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، ونلاحظ كلمــة "لأتمــم" للدلالــة علــى تراكميــة وأركيولوجية ثقافية في القيم وما تبنى عليه الحضارة، فحضارة الإسلام لم تأتِ من فراغ بل تلت ما سبقها زمانياً ومكانياً. أما دراسات "المستغربين" التي نشأت بعد حقبة الثمانينيات فلتتحصر في مصطلح "الإسلاموية" المرتبط بالشريعة.

[١] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**<u>القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية</u>**".

المطلب الثاني: علم العمران مقابل فقه العمران

إن أول ما نلحظه عند طرح مصطلح "فقه العمران" تلك العلاقة والجدلية الواضحة بين موضوع الفقه الإسلامي وموضوع العمران، بشقيه المتمثلين بـ: السياسة الشرعية لمنطقة ما من جهة، والتخطيط الحضري المعماري من جهة أخرى، مما يسوقنا لمواجهة الإشكال الحضاري المتمثل في محتوى المدينة العربية "الإسلامية"، ألا وهو موضوع النقاش في الفصل التالي. والذي سيتم التطرق له في سياق المبحث الحالي، هو إشكالية استخدام مصطلح "فقه العمران" ودلالاته الحضارية.

فبمراجعة الكتب والدراسات السائدة التي اتخذت "فقه العمران الإسلامي" أساساً ومنهجاً لها، ككتاب خالد عزب المنشور في عام ٢٠١٢م عن الدار المصرية اللبنانية بعنوان "فقه العمران: العمارة والمجتمع والدولة في الحضارة الإسلامية" الذي تبع كتابه الثاني في هذا المجال بخمسة أعوام تحت عنوان "فقه العمارة الإسلامية" الصادر عن دار النشر للجامعات، وكتاب "جوهر التمدن الإسلامي: دراسة في فقه العمران" لمصطفى بن حموش، وكتاب "الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية لفقه العمران الإسلامي" الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت عام ٢٠١٣م للكاتب مسفر القحطاني، بالإضافة لما سبق ذكره لكتابي جميل أكبر "عمارة الأرض في الإسلام" وصالح هذلول "المدينة العربية الإسلامية: اثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية"... وغيرها من كتب الفكر والحضارة المعاصرة. فبمراجعة ما احتوت عليه هذه الكتب من تأصيل وتقعيد لمصطلح "فقه العمران الإسلامي"، فإننا نَخلُص إلى أنه:

١- أصطلح على أن "فقه العمران" يمثل مجموعة القواعد التي ترتبت على حركية العمران نتيجة للاحتكاك بين الأفراد ورغبتهم في العمارة وما ينتج عن ذلك من تساؤلات، تحددها مساحة الآراء الفقهية المرتبطة بمسائل المدينة وشؤون الناس المدنية، والتي تستقي مادتها من العدد القليل من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثم بأصول الفقه من الاجتهاد في تأصيل الآراء والاستصحاب بالحالات الواقعة والاستحسان والبحث عن المصلحة المرسلة والعرف[1].

[1] انظر عزب، خالد، (٢٠١٢م) "**فقه العمران: العمارة والمجتمع والدولة**"، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
وانظر بن حموش، مصطفى، (د.ت) "**هل هناك فقه للعمران الإسلامي؟**"، مقال، موقع مدينة نت الإلكتروني http://www.medinanet.org/

٢- إن الاجتهاد في مجال الثنائية بين العمران والإسلام لا يتأتى إلا باجتماع ثقافتي التخطيط والعمارة من جهة، والإسلام والشريعة من جهة أخرى. ومن هنا تنشأ ضرورة تثقيف المخطط بالفقه وتثقيف عالم الشريعة بالمسائل المدنية في كل من التكوينين الجامعيين. ويكون الوضع الأمثل للمختص اجتماع العلمين في الشخص الواحد. غير أن إنشاء المجمعات الفقهية الاجتهادية التي تختص في النظر في المسائل المشتركة أصبحت الملجأ الوحيد لتجاوز القصور الثنائي بين الجهتين، وهو ما يحدث في المجالات المعاصرة المذكورة الأخرى[١].

٣- على المخططين و المعماريين في ظل الانفلات المعماري والعمراني المعاصر العودة إلى الأصول والأحكام والآراء الفقهية، للنظر في مسائل العمران المتجددة و توجيهه لصالح الإنسان بدل أن يكون عبثياً.

وبالرجوع لمقدمة ابن خلدون الشهيرة، فإننا نجد بأنه على الرغم من أن ابن خلدون أسس لـ"علم العمران" البشري، الذي يعد من العلوم الإنسانية وعلوم الإجتماع التي بنيت عليها بعض النظريات الغربية، إلا أن البعض من أنصار "فقه العمران" ينسب هذا المصطلح المستحدث لابن خلدون خطأ.

حيث أن العمران كما ذكره ابن خلدون في مقدمته هذه هو العمران البشري والإجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً[٢].

وقام ابن خلدون بتحرير الأساسات المنطقية لكل علم برهاني، إذ يعد اكتشافه من هذا القبيل، الذي لم يسبق إليه أحد، فأخذ يقرر في بداية المقدمة أسس المناطقة في التعريف بالعلوم البرهانية، وأنها مبنية على الأركان الأربعة الآتية: الموضوع، والأعراض الذاتية، والمسائل والمقدمات. وقد شرح ابن خلدون فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الإجتماع

[١] حموش، مصطفى، مرجع سابق، "**هل هناك فقه للعمران الإسلامي؟**".
[٢] ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مرجع سابق.

الإنساني من الأعراض الذاتية، وما يمتعك بعلل الكون وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها[1].

فهو بذلك يؤسس لما يعرف بـ"علم العمران" بعيداً عن "علم الفقه" وعن اللجوء إلى الفقهاء. ويُرجِع رضوان السيد، في مقال نشر له في صحيفة الشرق الأوسط، ذلك لأسباب ثلاث[2]:

١- أن ابن خلدون كان يعتبر "علم الفقه" علما معيارياً، وهو يقصد إلى العلم الوصفي الذي ينظم المعارف المتنوعة ولا يصنعها أو يدعو إليها.
٢- ولأن التجربة الفقهية الإسلامية دأبها التركيز على الأمور التعبدية والحسبية، وهي لا تعنى مباشرة بالشأن الإنساني العام.
٣- ولأن الفقيه بقدر ما هو تعبدي في علمه وتوجيهاته، هو غائي في مقاصده. إذ إنه يقصد الإرشاد إلى سبل النجاة في الدارين؛ بينما يريد ابن خلدون من وراء اكتشاف سنن وقوانين ومسارات المجتمعات الوصول إلى القدرة على استشراف التطورات، وتصحيح السياسات، والتأريخ والاعتبار.

وبذلك فإنه بابتداع "فقه" منتزع من النصوص التاريخية ومحاولة تفسير البيئة المبنية وقولبتها ضمن نموذج جامد، إنما يراد منه إنشاء نظرية لاتاريخية تتجاهل الحاضر والمستقبل وتقف عند حدود الماضي، فضلاً عن قصور هذه النمذجة أصلاً وسوء تفسيرها اعتماداً على قصاصات من نصوص نقلية على حساب العقل والعلم البشري.

ونضيف إلى ذلك أن دوافع العودة إلى "علم العمران" مقابل "فقه العمران"، هي نفس دوافع ابن خلدون، وإن اختلفت الوظائف والغايات والأزمنة. فابن خلدون، كما يصرح في مقدمته كان دافعه لتوسيع إطار رؤيته التأزم الذي كان حاصلاً في الاجتماع العربي الإسلامي، وفي بنية الدولة بديار الإسلام. ولذلك فقد أراد اكتشاف أسباب هذا التأزم ومآلاته، ووجد أن العلوم الدينية لا تفيد في ذلك.

---

[1] القحطاني، مسفر بن علي، (٢٠٠٨م) "**فقه العمران: مدخل نحو تجديد الخطاب الإسلامي**"، مقال، صحيفة الحياة اللندنية، تاريخ ١٢ يونيو.
[2] السيد، رضوان، (٢٠١٠م) "**فقه الحضارة والعمران**"، مقال، صحيفة الشرق الأوسط، تاريخ ١٣ أبريل.

بل إنه في فصوله المعروفة بالمقدمة عن العلوم الإسلامية، رأى في موجزاته عنها أنها ما عادت مفيدة أو أنها ما كانت مفيدة منذ البداية، مثل علم الكلام، ولذلك فقد يمم وجهه شطر علوم أخرى في الاجتماع والسياسة والتاريخ، فتنقل بينها، واعتبر ما فعله علماً جديداً ما سبقه إليه أحد من قبل[١].

ولكن إن كان المقصود بمصطلح "الفقه" في هذا المجال هو الفهم والتمكن والتفتق الذهني على العلوم وعلى الكون وتأسيس نظرة شاملة للوجود وماهية الإنسان، بعيداً عن الأبواب التقليدية التي ترتبط بالأحكام الشرعية التفصيلية، فإننا بذلك نكون بمواجهة "فقه عمران" من نوع آخر.

فهناك "فقه العمران" الإستباقي الذي يدعو لتوظيف مجموعة من القيم والأخلاق والمبادىء الإسلامية في البيئة الإسلامية والحضرية، بما من شأنه الإعلاء من قيمة الجوار وتحسين نوعية البيئة الحضرية ممارسة وسلوكاً وأداء، وهذا يوجه للبشر وليس للحجر[٢].

وبالمقابل هناك "فقه العمران" التفسيري حيث يحاول مبتكروه استعماله لمحاولة تفسير البيئة المبنية بدلالاته وفرضه كفلسفة أيديولوجية مؤثرة وفاعلة في تخطيط البيئة المبنية بدلاً من المخطط والمصمم والمعمار والبناء والسياسي، بمعنى مدينة اللاإدارة التي تنمو "بفاعل مبني للمجهول" أو بدور "الشريعة" والنصوص الدينية[٣].

فبلا شك فإن النوع الأول، كائناً ما كانت تسميته علم "الأخلاق الحضرية"، كما يسميه مشاري النعيم في دراساته حول فقه العمران[٤]، أو"البعد الأخلاقي الاجتماعي للعمارة"، هو عامل من عوامل كثيرة التي تعمل على تشكيل العمارة عموماً واستدامته. لكن النوع الثاني، وبخاصة حين تفرده وتغوله في دراسات المتحمسين، يصبح عبئاً لاتاريخياً على تطور العمران العربي الإسلامي، ويحيل العمران لناتج أحادي العامل المؤثر وهذا غير شائع في تاريخ العمارة برمتها.

---

[١] السيد، رضوان، مرجع سابق، ص١.

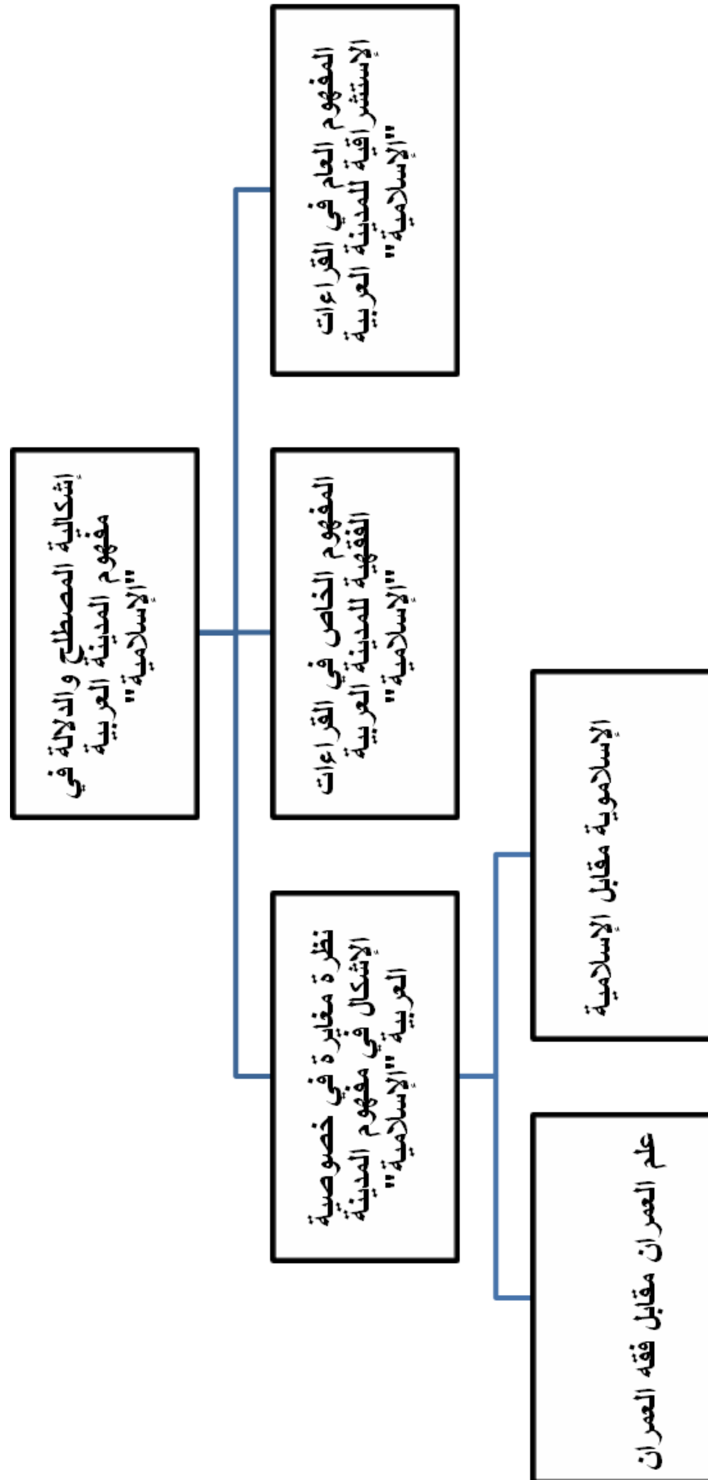
[٢] انظر النعيم، مشاري بن عبدالله، (٢٠١١م) "**<u>الأخلاق الحضرية: المدينة العربية الإسلامية وعلم الإجتما ع المعماري</u>**"، مجلة لونارد، العدد الرابع، السنة الأولى، ص٨٢، لندن. وانظر أيضاً السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**".

[٣] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**تحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**".

[٤] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية الإسلامية وعلم الإجتما ع المعماري**".

شكل رقم (١)

رسم توضيحي يلخص مباحث الفصل الأول



الفصل الثاني

إشكالية البنية والمحتوى في المدينة العربية "الإسلامية": قراءة نقدية

المبحث الأول: الإطار اللاتاريخي لمحتوى المدينة العربية "الإسلامية"

المبحث الثاني: الإطار الإشكالي لمحتوى المدينة العربية "الإسلامية"

المبحث الثالث: نظرة مغايرة في فهم محتوى المدينة العربية "الإسلامية"

توطئة

ماذا عن النواة نفسها، أي المدينة، فكيف بدأت؟ لقد مرت المدن الإسلامية بظروف مختلفة في التكون من حيث حركية البيئة. فمنها ما هو مركزي للغاية كما حدث في بغداد، إذ أن الدولة سيطرت على تخطيطها وبنائها. ومنها ما هو لامركزي تماماً، كمدينة مشهد، إذ أن المدينة نمت وتكونت من تصرفات الأفراد[١].

لم تقتصر إشكالية الدراسات التقليدية على ابتداع مصطلح المدينة "الإسلامية" وما كرسته من استحداث نمطية "أيديولوجية" للمدينة العربية مما لا نجده في تاريخ العمارة على اختلاف الحضارات، بل تعدت ذلك إلى إشكالية أخرى تتعلق بالمحتوى والمضمون.

وفي هذه المساحة سنعنى بإرساء نقاط عامة برسم المزيد من التدبر والبحث وعلى طريق تكوين نظرية عامة تضع هذه الدراسات التقليدية أمام الدراسات التنويرية تحت المساءلة والتمحيص، وتؤسس لمراجعة نقدية شاملة هدفها إعادة ترسيم العلاقة بين الموروث كنتاج ذي أطر قابلة للتداخل مع معطيات الواقع، الفكر الإشكالي، وبين ما قدمته هذه الدراسات من نمطية مقولبة كتاريخ جامد.

فقد تطرقت العديد من الدراسات لنشأة وتطور المدينة العربية "الإسلامية" منذ عصر الرسول الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه مروراً بالعصور الإسلامية المتعاقبة، الأموية فالعباسية ثم عصور الفتوحات الإسلامية. بيد أن هذه الدراسات تجمع على وجود خيط من التشابه بين المدن العربية التي نمت في تلك الفترة.

وهذا الشبه منبعه المحتوى والفكر الذي تأسست عليه المدينة العربية الإسلامية وليس المفردات الناتجة المتشابهة ذاتها. وبكلمات أخرى تجتهد هذه الدراسات في البحث وتقصي المعاني والأسس التي خططت المدينة العربية الإسلامية بناء عليها. وتجمع أغلبها على كونها مستمدة من وحي العقيدة والشريعة الإسلامية.

[١] أكبر، جميل، (١٩٩٢م) "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص١٧٦، دار القبلة، بيروت.

فيما يعزو البعض هذه المبادئ الى أطر أعم كالبيئة والمناخ الاجتماعي الـــذي يتشـــكل ويشكل ثوباً فضفاضاً يمكن أن يتسع فيضم الحياة الدينية والأعراف والتقاليد السائدة وغيرها من عناصر المنظومة الاجتماعية التي يتحرك المجتمع من خلالها. وبكلمات أخــرى فإنـــه يمكـــن تصنيف القراءات المتخصصة في التأصيل لبنية المدينة العربية "الإسلامية" ومحتواها الفيزيائي منه والحسي، ضمن إطارين أحدهما لا تاريخي جامد عند حدود الزمـــان و المكـــان، والآخـــر إشكالي ديناميكي يتطور بتطور الزمان والمكان، كما سيتم التفصيل في المباحث التالية:

المبحث الأول

الإطار اللاتاريخي لمحتوى المدينة العربية "الإسلامية"

نظرت القراءات التي حددت بالإطار اللاتاريخي للمدينة العربية "الإسلامية" نظرة نمطية، باعتبارها كياناً ثابتاً غير متغير بتغير الظروف المكانية والزمانية. وباتباعها أسساً جامدةً ساعدت في تقنين الناتج الحسي للمدينة العربية "الإسلامية" من جهة والناتج الفيزيائي لها من جهة أخرى. وبذلك أضحت المدينة العربية "الإسلامية" ، ضمن هذا الإطار اللاتاريخي، وكأنها منتجاً نهائيٌ جامدٌ بعيدٌ عن كونها عملية إنتاج مستمرة ومتطورة. حيث تمثل هذا الإطار بنوعين مختلفي الجذور والأصول العرقية من القراءات، أولهما يتمظهر من خلال القراءات الغربية الاستشراقية، وثانيهما القراءات الفقهية التي بحثت في النسيج العمراني للمدينة العربية "الإسلامية".

المطلب الأول: القراءات الاستشراقية وإشكالية جزئية المعرفة[1]

لقد ظهرت قراءات المدينة العربية "الإسلامية" في منتصف القرن التاسع عشر وكانت مصاحبة لحركات الإستعمار الأوروبي للشرق وحملاته الإستطلاعية. وقد قاد هذه القراءات في بداياتها مستشرقون غربيون، منهم المؤرخون والرحالة وعلماء الآثار، كما ضمت بعد ذلك جغرافيين وعلماء اجتماع وإنسانيات، وشارك بها معماريون ومخططون حضريون منذ نهاية الستينيات من القرن العشرين.

[1] "جزئية المعرفة" هي إشكالية متجذرة في البحث العلمي والأكاديمي وتخيم بظلالها على مختلف الأصول والفروع للمباحث العلمية والأكاديمية والأدبية والفنية. وهي ظاهرة يمكن وصفها بالحديثة نظراً لتشعب العلوم وتطورها وتفرعها لتخصصات دقيقة بشكل متسارع وغير مسبوق. وهي إشكالية لازمت الباحثين والمستكشفين والمخترعين والعباقرة منذ الأمس القريب. وثمة تساؤل يبرز في هذا الإطار وهو: هل توجد وسيلة علمية أو منطقية للتغلب على "جزئية المعرفة" أم أنها إحدى آفات العلم الحديث التي لا بد منها؟ الإجابة هي نعم ولا في نفس الوقت. فالتخصص الدقيق في فروع العلوم والمعارف يلغي إمكانية تجاوزها بغير تعلمها وإتقانها والتبحر فيها، وفي نفس الوقت فهناك ضرب من "أصول" الفكر والعلم الذي يعتمد العقل الذي هو مناط البحث والتحليل والتفكير وهو "الفلسفة" المقرونة بالثقافة الواسعة. فالمثقف تعريفاً ليس هو من يعرف كل شيء لكنه "الشخص الذي يعرف شيئاً من كل شيء". كما أن هناك وسيلة أخرى للتغلب على جزئية المعرفة في العلم الواحد بإدراك "أصول العلم" بما يمكّن الباحث من "الاستنباط" والقياس والتحليل المنطقي. فالمعماري المهتم والمتخصص تخصصاً دقيقاً في التصميم الحضري مثلاً، لا يمنعه ذلك من الإلمام بتاريخ العمارة ونظرياتها أو تاريخ الفن عموماً إلماماً يقترب من دوائر التخصص والتبحر لانتماء الفروع لذات الأصل، وهذا كله مقرون بتملك ذهنية برهانية تحليلية تعتمد العقل والمنطق في القراءة والتحليل. فالانتقال من دوائر الفروع ضمن ذات العلم أو التخصص العام ممكنة ومتاحة وأقرب للتحقيق منها من الانتقال من دوائر خاصة جداً من علم لآخر. وللإستزادة في هذا الموضوع انظر السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**المستشرقون والمستغربون وجزئية المعرفة**"، مقال، صحيفة القدس العربي، السابع من أبريل، لندن.

وقد تأثرت هذه القراءات بالدراسات الحضرية التي ظهرت في الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي والتي اهتمت بدراسة المدن دون الريف، مثل علم الإجتماع الحضري و السياسة الحضرية والجغرافيا الحضرية. لذا فقد استخدم هؤلاء المستشرقون الغربيون، والذي تأسست قاعدتهم المعرفية في الغرب، طروحات ومنهجيات هذه الدراسات الغربية في قراءاتهم للمدن العربية "الإسلامية"، أي أن الدراسات الحضرية الغربية[1] شكلت جذور قراءات المستشرقين للمدينة العربية "الإسلامية"[2]. من خلال اتباعها منهجيات ومحاور بحث تمثلت في:

المقصد الأول: القراءات الاستشراقية التوثيقية

انصب اهتمام هذه القراءات بتوثيق المباني الصرحية الرسمية مثل المساجد والقصور والمدارس، من خلال خرائط ورسومات تفصيلية للوضع القائم أو لتصورات مستشرقين، معظمهم من المؤرخين والآثاريين، لما كانت عليه هذه المباني سابقاً. ولم يظهر اهتمامهم بالأحياء السكنية والأسواق إلا في فترة لاحقة، وبشكل محدود جداً.

ويعتبر كريزويل Creswell رائد مثل هذه الدراسات الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط، حيث تعتبر دراساته، التي امتدت من فترة ١٩٣٢م حتى ١٩٥٢م، للعمارة الإسلامية في العراق وسوريا ومصر منذ بداياتها حتى عصر المماليك، من الدراسات المرجعية للكثير من الباحثين اللاحقين؛ لما تحويه من رسومات وخرائط تصويرية وحقيقية لكثير من المباني والمدن في هذا الإقليم بالإضافة إلى بعض الشروحات والأفكار التحليلية[3].

---

[1] إن نظريات رواد علم الاجتماع مثل ماركس (١٨١٨- ١٨٨٣م) وويبر (١٨٦٤- ١٩٢٠م) ودوركهايم (١٨٥٨- ١٩١٧م) هي من أهم النظريات التي أثرت في تكوين توجهات الدراسات الحضرية في الغرب في بداية القرن العشرين والتي أثرت، في الدراسات العربية الحضرية الإسلامية، كما أثرت في التحولات التي شهدتها هذه التوجهات في السبعينيات من القرن العشرين. فقد ركزت دراسات هؤلاء الرواد باختلاف منهجياتها ووسائلها التحليلية على المجتمع الحضري الغربي الرأسمالي الحديث، إذ حاولت نظرياتهم تقديم تفسيرات للتغييرات التي طرأت على هذا المجتمع من خلال التركيز على الرأسمالية كظاهرة ومقارنة ذلك بالمجتمعات الغربية في مدن ما قبل الصناعة، فقد اعتبرت هذه الدراسات المدن الأوروبية الغربية في العصور الوسطى مدناً ذات أهمية، اما ما سواها من مدن، في أماكن أخرى كما لدى ماركس أو في عصور أخرى كما لدى فيبر، فلا أهمية لها كوحدة دراسية تحليلية. وبالرغم من أن معظم هذه الدراسات ركزت بشكل عام على المدينة كوعاء أو كظرف مكاني للتغييرات الاجتماعية والاقتصادية وليس كفراغ مادي حضري، إلا أنها أثرت في الدراسات الحضرية اللاحقة، الغربية والإسلامية، والتي اهتمت بالمدينة ككيان مادي. ولكن ظهر في العشرينيات من القرن العشرين توجه بقيادة مدرسة شيكاغو يحاول الجمع بين مفهوم المدينة كفراغ مادي وككيان إجتماعي معاً، وقد كان لهذا التوجه أثر واضح في صياغة معالم الدراسات الحضرية اللاحقة.
انظر في هذا السياق اللحام، عبير حسام الدين، (٢٠٠٤م) "**الاستشراق في قراءات المدينة العربية الإسلامية**"، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد السادس عشر، العمارة والتخطيط، الرياض.

[2] ناجي، عبدالجبار، مرجع سابق، "**المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية- دراسة نقدية مقارنة**".

[3] Creswell,K., (1978) "**The Muslim Architecture of Egypt**", 2nd Ed., Hacker, New York.

Creswell,K., (1979) "**Early Muslim Architecture**", 2nd Ed., Hacker, New York.

أما على مستوى المدن فقد ظهر القليل من القراءات التي اهتمت بتوثيق المدن الإسلامية أو بإعادة تصورها بناءً على ما ورد من وصف لها في المخطوطات الإسلامية أو في وثائق حفريات الآثار. ويعتبر لي سترانج Le-Strange أحد القادة في هذا المجال، ففي دراسته لمدينة بغداد خلال العصر العباسي، قدم تصوراً لبنية المدينة كما بناها المنصور في عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م، حيث استخدمت رسومات هذه الدراسة في دراسات استشراقية لاحقة، وأُنتج تصورات أخرى لها[١].

وبذلك وقفت هذه القراءات التوثيقية التي تتبع منهجية وصفية عند فهم منقوص قائم على الاهتمام بالبنية العمرانية المادية الظاهرة في المدينة العربية "الإسلامية" بعيداً عن تقديم فهم للآليات التي أنتجت هكذا إفراز فيزيائي من جهة. أو بعيداً حتى عن الإهتمام بالجانب الاجتماعي والسكاني فيها من جهة أخرى.

المقصد الثاني: القراءات الاستشراقية المقارنة

لقد تبنت القراءات المقارنة نموذجاً مثالياً للمدينة ينطلق في معاييره من تعريف ويبر[٢] Max Weber المؤسسي للمدينة، حيث تم اشتقاق هذا النموذج من المدن الأوروبية في العصور الوسطى وتعميمه في دراسات المدن والمناطق الأخرى، بما فيها مدن الشرق، كما أطلق عليها ويبر، فوجد من المقارنة بين المدن أن مدن العصور الوسطى في شمال أوروبا هي فقط التي تتمتع بخصائص النموذج المثالي للمدينة؛ لأن أفرادها، بحسب رأي ويبر، يتمتعون بنظام مواطنة أساسه الفرد وليس الجماعة كما في مدن المناطق الأخرى القائمة على أساس القرابة والقبلية كما في المدن الإسلامية[3].

وبذلك فقد أنكر ويبر مسمى "مدينة" على المدن التي لا تتوافر فيها عناصر نموذجه المثالي كما في المدن التي تتميز بنظام إداري قائم على أسس تقليدية أو دينية. وبالرغم من

---

[١] اللحام، عبير حسام الدين، مرجع سابق، ص ص٢٠–٣٥، بتصرف.
[٢] استخدم ويبر منهجية المقارنة بنموذج مثالي في دراسته للمدينة، إذ اعتبر أن أساس هذا النموذج هو نظام المدينة السياسي والاقتصادي، وتتمثل عناصر هذا النموذج بتوافر كل من النظام القضائي الذي يتمتع باستقلالية أو شبه استقلالية في القانون، والنظام الدفاعي والنظام الإداري المستقل أو شبه المستقل، والنظام الإتحادي المناسب بين أعضاء المجتمع وعلى توافر نظام السوق. انظر في هذا الصدد Weber,M., (1958) "**The City**", PP.80-81, Free Press, New York.
[3] Weber, M., (1973) "**The Occidental and The Oriental City: In modernization, Urbanization and the Urban Crises**", PP. 89-100, Little Brown. New York.

خصوصية نموذج ويبر المثالي للمدينة إلا أن استخدامه لهذا النموذج في دراسته للعديـد مـن المدن تاريخياً وجغرافياً يعني ضمنياً ضرورة تشابه جميع المدن في معاييرها الأساسية.

وبهذا يمكن القول إن ويبر تعامل مع المدن المختلفة، ومنها المدن "الإسلامية"، بالإعتماد على مرجعيته الذاتية المتمثلة في نموذجه الجزئي الافتراضي. إلا أنه في الجهة المقابلة فقد لقي نموذجه الافتراضي قبولاً واسعاً بين المستشرقين من بعده لعدة أسباب[١]:

١- هو أن نظرية ويبر تتفق مع التصور الاستشراقي الذي يفرق بين الشرق والغـرب ويثير أهمية الفرق بين الحضارتين أو العقليتين.

٢- وأن نظريته كانت النظرية الوحيدة ذات الصلة بالعمران في ذلك الوقـت، أي فـي أوائل القرن العشرين، التي ركزت بشمولية على المدن في العديد من المناطق والعصور التاريخية. فقد تعامل ويبر مع المدن في نظريته كأنظمة اجتماعية متكاملة ذات أنشـطة متعددة متداخلة كالاقتصادية والسياسية والدينية والقانونية، وليس كما فعل كل من سيميل Simmel ورث Writh في دراساتهما والتي ركزت فقط على طبيعة العلاقات الاجتماعية في المدينة[٢].

٣- وأن نظرية ويبر أنتجت نموذجاً مثالياً للمدينة أصبح فيما بعد تعريفاً لمعنى المدينة. لذا فإن الأماكن التي تتطابق مع مواصفات هذا النموذج هي فقط التـي يمكـن إطـلاق مسمى "مدينة" عليها. أما النظريات لأخرى فقد استخدمت المدينة كظـرف أو كوعـاء لتفسير بعض الظواهر الاجتماعية التي تحدث فيها ولم تعتبر المدينة ككيـان عمرانـي مادي ذي علاقة بآليات اجتماعية تسري في المدينة كما هي نظرية ويبر.

حيث أن المستشرقين الذين تبنوا نظرية النموذج المثالي لويبر، والتي نتجت أساساً مـن المدن الأوروبية في العصور الوسطى، إنما استخدموا هذه النظرية لفحـص "صـحة" المدينـة الإسلامية، مثل ماسينيون Massignon عام١٩٢٠م، وأشـتور Ashtor عـام ١٩٥٦م وكـاهن

---

[١] اللحام، عبير حسام الدين، مرجع سابق، ص ص٢٣-٤٠، بتصرف.

[2] Simmel, (1902) "**Metropolis and Mental Life**", An Essay.
Writh, (1938) "**Urbanism As a Way of Life**", An Essay.

Cahen عام ١٩٥٨م. فقد بحثوا عن التشابهات بين المدن الإسلامية والنموذج المثـالي للمدينـة لإثبات صحة فرضيتهم عن عالمية المدينة كظاهرة بغض النظر عن مكانها أو زمانها[1].

وبهذا فقد نسي هؤلاء المستشرقون أن الأداة الأساسية، وهي النمـوذج المثـالي، التـي اعتمدوا عليها في قياس صحة فرضيتهم إنما تدحض هذه الفرضية. فويبر نفسه قد ميـز أثنـاء وضعه لنموذجه المثالي للمدينة بين مدن الشمال ومدن الجنوب في أوروبا في العصور الوسطى والذي استنتجه في النهاية من مواصفات مدن الشمال لبعض المدن في زمن محدد[2].

أي أن نموذج ويبر المثالي كان قد نبع من حالة خاصة لبعض المدن في مكان وزمـن محددين؛ لذا لا يمكن لهذا النموذج أن يظهر أو أن يوجد في أي مكان أو زمن آخر. ولكن يبدو أن ويبر نفسه قد اعتبر المدينة ظاهرة ثابتة أو كياناً ذا ملامح ثابتة عندما أنشأ نموذجه المثـالي والذي استخدمه فيما بعد لفحص المناطق الاستيطانية الأخرى للتأكد من أنها مدن حقاً[3].

هذا وقد استخدم بعض المستشرقين مثل ويليـام مارسـيه .Marrcie W عـام ١٩٢٨م وسوفاجيه Sauvagget عام ١٩٣٤م وجرونباوم Grunbaum عام ١٩٥٥م[4]، نظريـة النمـوذج المثالي بشكل ضمني للتحقق من مدنية العمران الإسلامي، أي هل هناك مدينة أم لا في العمران الإسلامي؟ كما أن هناك مستشرقين آخرين مثل ورث Writh عام ١٩٨٢م ممن استخدموا نفس النظرية، ولكن للوصول إلى إجابة أخرى: هل المدينـة إسـلامية أم لا؟ أي أن نفـس الفكـرة استخدمت بدون إدراك لغرضين مختلفين: الأول هو لفحص مدنية مستوطنة ما، والثـاني هـو لفحص إسلامية مستوطنة ما وذلك بقبولها كمدينة.

وبالرغم من قصور هذا التوجه فقد تبنى العديد من المستشرقين هذه المنهجية المقارنـة في دراساتهم للعمران الإسلامي. وبالإمكان هنا تصنيف هذه الدراسات بناءً علـى منهجياتهـا البحثية كأن تكون دراسات مقارنة تحليلية أو وصفية، اجتهدت في تحديد كلٍ من الناتج الحسـي

[1] اللحام، عبير حسام الدين، مرجع سابق، ص٣٥.
[2] المرجع نفسه، ص٣٥.

[3]Weber,M., Op.Cit., "**The City**", PP.80-81.
[4]Grunbaum, G., (1955) "**The Structure of The Muslim Town**", In Islam: Essay in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, PP.141-157, Routledge and Kegan Paul, London.

والناتج الفيزيائي للمدينة العربية "الإسلامية" في ظل إشكالية المدينة الأوروبية مقابـل المدينـة "الإسلامية"، كما سيظهر تالياً.

١- القراءات المقارنة الوصفية:

اقتصر هذا النوع من قراءات المستشرقين على تحديد وتوصيف الناتج الفيزيائي المكوِّن للمدينة "الإسلامية" ومقارنته مع ما يقابله من ناتج فيزيائي في المدينة الأوروبية؛ للـدور الـذي يلعبه في تحديد مدنية مستوطنة ما. حيث اعتمدت الدراسات المقارنة الوصفية في تحديدها هـذا كلاً من المحتوى الوظيفي، الذي يعطي توصيفاً وظيفياً خاصاً بعناصر المدينة "الإسلامية" ويعبر عنها من خلال مقارنتها بوظائف وعناصر المدن الأخرى، والمحتوى العينـي، الـذي يعطـي توصيفاً شمولياً لعناصر ومكونات وخصائص النسيج العمراني للمدينة "الإسلامية" مـن خـلال مقارنتها بالمدن الأخرى، وبالأخص بالمدن الواقعة شمال أوروبا في العصور الوسطى، علـى النحو الآتي:

أ) **المحتوى الوظيفي:** انطلق بعض المستشرقين في تعريفهم للمدينة "الإسلامية" مـن قاعـدتهم المعرفية الغربية حيث كانوا يعرّفون مدنهم اليونانية والرومانية القديمـة مـن خـلال تعـداد عناصرها الوظيفية المميزة ومؤسساتها السياسية والتي عادة ما توجد في معظم المدن اليونانيـة والرومانية مثل الحكومة وقاعة الجمنازيوم والمسرح والسوق والحمام[١]. لذا فقد استخدم هـؤلاء المستشرقون نفس طريقة التعريف هذه في تعريف المدينة "الإسـلامية" مفترضـين فـي ذلـك عالميتها وبالتالي إمكانية تطبيقها المطلقة.

وبذلك فقد برزت ثنائية المدينة الأوروبية- الإسلامية في دراسات المستشـرقين الـذين اتبعوا هذه الطريقة سواءً بشكل ضمني أو صريح. فهناك من درس بعـض المـدن الإسـلامية بإبراز بعض عناصرها الوظيفية المميزة وافترضوا بعد ذلك وجودها في جميع المدن الإسلامية. وبالطبع فإن هذه الطريقة في التعريف إنما تنبع من مشاهدات الباحث لما هو مرئي من أعيـان دون الوقوف على ما هو أعمق من مسببات.

---

[١] انظر المرجع نفسه، ص١٤١. وانظر Grunbaum, G., Op.Cit., "**Hellenistic and Muslim Views on Cities**", ,PP.75-76.

فالمستشرق ويليام مارسيه .Marcias, W مثلاً عرّف المدينة "الإسـلامية" عـام ١٩٢٨م بضرورة وجود الجامع والسوق والحمام. وقد انتقدت المستشرقة أبو لغد Abu-Lughud منهجية مارسيه هذه بأنها ما هي إلا تعبير عن فكرة مطبوعة في الأذهان للمدينة، وعللت ذلك بأن هـذه العناصر قد توجد في حضارات أو أديان أخرى[1]. كما أن المستشرق إيكلمان Eickelman انتقـد هذا التوجه مشيراً إلى أن هذه السمات ليست حكراً على المدن فقط، ولكن قد توجد أيضـاً فـي قرى العالم الإسلامي[2]. وقد ركز إيكلمان في هذا النقد على التمييز بين المدينة والريف، وقد لقي تمييزه هذا اهتماماً كبيراً بين المستشرقين.

أما المستشرق بيرك Berque، عام ١٩٥٨م، فقد تقبل تعريف المستشرق ويليام مارسيه، ولكنه أعاد صياغته بطريقته. إذ عرف المدينة "الإسلامية" من خلال وظيفة المكان، فقد استبدل العناصر العينية كالجامع والسوق بوظيفة العبادة والبيع[3]. وبالمثل فقد وجد المستشرق لو تورنو Le Tourneau، في عام ١٩٥٧م، أن العناصر الأساسية للمدينة الإسلامية هي المسجد والسـوق المركزي وقلعة الحاكم. وبعرضه لعناصر أخرى مشابهة فقد عـرّف إيكلمـان، عـام١٩٨١م، المدينة "الإسلامية" بوجود القصبة والمسجد والسوق والحارات كعلامات مميزة للمدينة[4].

وقد ادعى المستشرق جرونباوم Grunbaum، وبدون أي أدلة، أن الجغرافيين المسـلمين ذكروا العناصر التي اقترحها ويليام مارسيه للمدينة "الإسلامية" في كتاباتهم وأنهـم اعتبروهـا عناصر تعريفية للمدينة. فقد كتب: "... وهكذا فهم، أي المسلمون، عّرفوا المدينـة كمسـتوطنة دائمة تمتلك جامعاً كبيراً.. وسوقاً يومياً. وبالإضافة لذلك فالحمام الرئيسي عادة ما يـذكر عنـد تعدادهم لعناصر المدينة الرئيسية"[5]. وقد أشار جرونباوم في دراساته الأخرى للمدن الإسـلامية إلى هذه العناصر وكأن وجودها أصبح حقيقة مسلّماً بها، أو مبدءاً يجب أن تخضع لـه جميـع المدن الإسلامية ناسياً أنه هو وآخرين من المستشرقين قد صاغوا هذا المبدأ وأنه لم يكن أصـلاً من ابتكار المسلمين، كما يدّعي.

---

[1] Abu-Lughud, J., (1987) "**The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary relevance**", International Journal of Middle East Studies, V.19, PP.155-176.
[2] Eickelman, D., (1974) "**Is There An Islamic City**?", International journal of Middle East Studies, V.4, PP.274-294.
[3] Abu-Lughud, J., Op.Cit., "**The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary relevance**", V.19, P.159.
[4] Eickelman, D., (1981) "**The Middle East: an Anthropological Approach**", Prentice Hall, New Jersy.
[5] Grunbaum, G., Op.Cit., "**Hellenistic and Muslim Views on Cities**", P.75.

وبالنسبة للمستشرق جارديت Gardet، عام ١٩٤٥م، فقد تأثر بالتعريف الاقتصادي للمدينة والذي وضعه بيرنيه Pirenne[١]، عام ١٩٢٥م، بالتركيز على السوق كعنصر وظيفي[٢]. كما توصل المستشرق ويرث، عام ١٩٨٢م، لنفس الإستنتاج ولكن باتباع خط بحثي آخر. فمن خلال دراسته للعناصر المتميزة للمدن في غرب آسيا وفي شمال إفريقيا في العهد الإسلامي فإنه رفض صحة أو حقيقة فكرة "المدينة الإسلامية"؛ وذلك لأن جميع الخصائص التي ميزت مدن الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وجدت في مدن الحضارات القديمة. فلم تكن أي من تلك الخصائص إذاً متصلة مباشرة بالإسلام.

فقد وجد أن السوق هو العنصر العمراني الأصيل الوحيد في المدن الإسلامية، إلا أنه رفض هذا الطرح مدعياً أن السوق لم يتأثر بالإسلام، أي ليس من ابتداع المسلمين. لذلك فقد اقترح إلغاء عبارة "مدينة إسلامية" واقترح مكانها تعبيراً عاماً مثل "مدينة شرقية"، فالإسلام بالنسبة له ليس أكثر من نظام يعمل في إطار النظام الحضري لمدن الشرق الأوسط ولا يعتبر مؤسسه[٣].

كذلك فقد رفض رث Writh أيضاً تعبير "المدينة العربية"؛ لأن صفاتها وجدت في مدن غير عربية[٤]. ولهذا، وبرغم اعتراف رث بوجود صفات كثيرة مميزة تجمع مدن شمال إفريقيا والشرق الأوسط، فإنه قام ضمنياً باعتبار هذه المستوطنات مدناً، وفحص بالتالي "إسلامية" هذه المستوطنات وليس مدنيتها.

ومع هذا فهو لم يقم بدراسة هذه الصفات المميزة لتلك المدن من منظور ديناميكي يفسر آليات إنتاجها، فقد ركز فقط على ما يراه من أعيان ظاهرة متجاهلاً بذلك مسببات وجود هذه الأعيان كالقيم وحقوق العقارات مثلاً.

[١] ركز بيرنيه، وهو باحث اجتماعي غربي، في تعريفه للمدينة الأوروبية في العصور الوسطى على العامل الاقتصادي والمتمثل في توافر السوق ومجتمع التجار. وقد ميز بيرنيه بين المدينة City والبلدة Town تبعاً لنوع السوق الموجود في كل منهما. فسوق المدينة هو سوق مركزي يخدم المناطق المحيطة وليس سوقاً محلياً كما هي الحال في سوق البلدة. انظر في هذا الصدد Pirenne, H., (1925) "**Medieval Cities**", Princeton university Press, Princeton.

[2] Haneda, M. & Miura, T., (1994) "**Islamic Urban Studies**", Kegan Paul International, London.

[٣] انظر المرجع نفسه، ص١٢.

[٤] انظر المرجع نفسه، ص٤٠.

أي أننا إن قبلنا بطريقة رث هذه فسنضع الكثير من المدن في العالم تحت نفس التقسيم ودون أي ربط، سواءً كان ذلك بالإسلام أو المسيحية مثلاً. فمعظم المدن في العالم تشترك في الكثير من الخصائص كوجود الأسواق والمعابد مثل المساجد والكنائس والأديرة والشوارع ونحو ذلك، فالفروق بين المدن ليست في ما نشاهده من مبانٍ فقط، الناتج الفيزيائي، ولكن في الآليات والمسببات التي أدت إلى ظهور مثل هكذا خصائص للمدن.

ب) المحتوى العيني: لقد قام بعض المستشرقين بتوصيف النسيج العمراني المكوِّن للمدينة "الإسلامية" عينياً وذلك بوضعها مقابل المدينة الأوروبية، والتي بدورها تشكل النموذج المثالي للمدينة. فنظراً لانبهار المستشرق سوفاجيه Sauvagget، على سبيل المثال، بالمدن الرومانية القديمة من حيث تخطيط نسيجها وعظمة مبانيها، فقد قام بتحديد تعريف توصيفي للمدينة "الإسلامية" من خلال تعداد ما تفتقده المدينة "الإسلامية" من عناصر ومكونات مدنية مقارنة بنموذجه المثالي.

فتحدث عن تنظيم المدينة وعن افتقارها للمؤسسات، التي تعج بها المدينة الرومانية في ذاك الوقت. وفي نفس السياق نفى سوفاجيه عن المدينة "الإسلامية" أية أصالة وإبداعية، زاعماً أن المباني المهمة أو المميزة فيها ما هي إلا صورة رديئة عن تلك التي وجدت في المدينة الرومانية التقليدية. حيث يقول ما ترجمته: "إن الأسواق والقيصرية والخان... ما هي إلا انحلال أو انحطاط للطرق ذات الأعمدة وللبازيليكا وللأجورا"[١]. وبذلك يكون قد اتفق مع ما قاله جرونباوم في هذا الصدد: "إنه من المؤكد أن السوق المغطى أو القيصرية ما هي إلا تطوير من البازيليكا البيزنطية"[٢].

وبالإضافة لذلك فقد وصف سوفاجييه النسيج العمراني المكون للمدينة "الإسلامية" وكأنه عبارة عن تدمير كامل للمدن الرومانية التي سبقتها. حيث يقول في دراسته لمدينة حلب عام١٩٥١م: "إن العهد الإسلامي لم يصاحبه أية مساهمات إيجابية... ولعل الشيء الوحيد الذي

---

[١] انظر ما ترجمه ريموند لكتاب سوفاجيه عن حلب Raymond, A., (1994) "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views",**British Journal of Middle Eastern Studies, V.21,issue 1, P.6.

[2]Grunbaum, G., (1955) "**The Structure of The Muslim Town**", In Islam: Essay in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, P.146, Routledge and Kegan Paul, London.

يمكننا أن نعزوه إليه هو تغيير مواضع المراكز الحضـــرية وتجزئتهـــا إلـــى خلايـــا صـــغيرة متضاربة... إن العمل الإسلامي، في ما يخص العمران، هو في الأساس سلبي"[١].

ومن التوصيفات التي قدمها المستشرقون في سياق تحديد المكـــون الفيزيـــائي للمدينـــة "الإسلامية" من خلال ما جذب انتباههم من عدم انتظام شوارعها على أنها مدينة فوضوية. حيث يقول لو تورنو Le Tourneau في كتابه عن مدينة فاس عام١٩٥٧م: "إن النظر إلى صورة جوية لأي مدينة إسلامية يجعلنا نفكر بالمتاهة أو بالتيه"[٢]. وهذا يؤكد بأن فهم المستشـــرقين للمدينـــة "الإسلامية" يتمحور حول نمط لاتاريخي جامد أساسه أن هذه المدينة عبارة عن كيان ثابـــت لا يتغير ولا يتطور، من خلال التركيز والتشديد على الناتج الفيزيائي كمنتج نهائي غير متصل لا بمسببات ولا بمحركات تحثه نحو التجدد والتطور عبر تغير الزمان والمكان.

إلا أنه مؤخراً قد تم دحض وتهميش هذه المنهجية التوصيفية المقارنـــة بـــين المدينـــة الأوروبية القديمة والمدينة الإسلامية، من قبل مستشرقين آخرين. فنرى مثلاً ريموند Raymond ينتقد الفكرة القائمة على أن النمو العمراني في العهد الإسلامي كان على حساب تنظـــيم المـــدن القديمة، كالبيزنطية مثلاً، بتدميرها ومسح ملامحها، وكأن المدينـــة "الإســـلامية" ذات التركيبـــة اللامنطقية قد حلت مكان المدينة الإغريقية الرومانية ذات المحاور الهندسية المنتظمـــة؛ حيـــث وصف هذا التوجه على أنه توجه سلبي بشكل جذري[٣].

وبالمثل فقد دعا المستشرق كاهن عام١٩٥٨م، إلى الإبتعاد عن اعتبار المدن القديمة التي نشأت قبل الإسلام بأنها مدن معصومة من الخطأ، فالمدن التي ورثها الإسلام عند ظهوره ليست هي المدن القديمة المنظمة كما هي في مخيلة المستشرقين[٤].

ويؤكد المستشرق كينيدي في عام١٩٨٥م، هذه الفكرة من خلال ما يذكره عن العمـــران قبل ظهور الإسلام، في القرنين الخامس والسادس في سوريا، على أنه لم يتضمن أي مخطـــط

---

[١] انظر ما ترجمه ريموند لكتاب سوفاجيه عن حلب Raymond, A., Op.Cit., "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views",** , P.7.

[2] Le Tourneau, R., (1961) "**Fez, In The Age of The Marinides**", Trans. by Besse Alberto Clrmrnt, Oklahoma.

[3] Raymond, A., Op.Cit., "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views"**, P.6.

[٤] المرجع نفسه، ص١١.

كلاسيكي، إغريقي روماني، قديم للمدينة قد يؤثر في نموها المستقبلي. فالشوارع كانت ضيقة ومتعرجة، ولم تكن هناك ساحة، أجورا، ولم يكن هناك طريق ذو أعمدة أو مسرح[١].

وبالإضافة لذلك فقد تبين أن المدينة "الإسلامية" ما هي إلا تجمع لقطاعات أو حارات مفصولة دونما أي ترابط أو تكامل فيما بينها، وذلك من خلال ما ما قدمه كل من سوفاجيه وجرونباوم وجِب من توصيفات للتركيبة الفسيفسائية[٢] لمجتمع المدينة "الإسلامية". فهي حسب تعبير سوفاجيه عام١٩٥١م، عبارة عن "تجمع لحارات غير متناغمة وغير مترابطة"[٣]. فهم بذلك تبنوا نظرية التركيبة الفسيفسائية للمدينة الغربية وطبقوها في محاولاتهم لفهم التركيبة العينية للمدينة "الإسلامية".

ومن الجدير ذكره هنا أن هؤلاء المستشرقين توصلوا إلى هذا الفهم العيني للمدينة بناءً على تأويلاتهم ذات الخلفية الغربية للعلاقات الاجتماعية ولدور المؤسسات الاجتماعية في الحارات السكنية. فقد وصفوا هذه الحارات بأنها عبارة عن وحدات من الأماكن المعزولة المنطوية على نفسها والتي يتميز كل منها بتجانس سكاني قبلي أو عرقي أو ديني، دونما اتصال بل تشاحن سكان الحارات المختلفة. فيقول جرونباوم في ذلك: "غالباً ما تكون الحارات مسوّرة، مفصولة عن بعضها بحوائط، ولها بوابات تغلق أثناء الليل لدفع الوضع غير الآمن للمدينة والناتج بشكل كبير عن الحقد الدائم بين الحارات"[٤].

وبناءً على هذا التصور غربي الأصول فالمدينة "الإسلامية"، بتعبير سوفاجيه، "لا تعتبر كياناً واحداً ذا وجود ذاتي ومعقد وحيّ، بل إنها ليست أكثر من تجمع لأفراد ذوي مصالح متضاربة بحيث يعمل كل في مكانه بشكل مستقل، أي لا تنظيم بينهم"[٥].

---

[1] Kennedy, H., (1985) "**From Polis To Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria",** Past & Present, Issue 106, PP.13-14.

[٢] ترمز التركيبة الفسيفسائية إلى مجموعة من الأجزاء المتفرقة الموجودة في مكان واحد والتي لا يجمع بين أجزائها أي رابط. ويستخدم هذا المصطلح في الدراسات الحضرية لوصف تركيبة المجتمع الحضري المجزء أو لوصف تركيبة المدينة المجزأة فراغياً. وقد ظهرت هذه النظرية في دراسة ويبر للمجتمعات القديمة ومجتمعات العصور الوسطى غير الأوروبية والتي تتميز، كما وصفها ويبر، بعلاقات اجتماعية أساسها الروابط القبلية والقرابة والتي انعكست على التوزيع الخِطي للمستقرة الحضرية بحيث تختص كل مجموعة، قبيلة أو ذات قربى، بمنطقة مستقلة لا روابط بينها وبين المناطق الاخرى. وهذا، كما أكد ويبر، أدى إلى تجزئة المدينة فراغياً واجتماعياً. انظر في هذا الصدد Weber, M., (1973) "**The Occidental and The Oriental City: In modernization, Urbanization and the Urban Crises**", PP. 89-100, Little Brown. New York.

[3] Raymond, A., Op.Cit., "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views"**, P.7.

[4] Grunbaum, G., (1955) "**The Structure of The Muslim Town**", In Islam: Essay in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, PP.147-148, Routledge and Kegan Paul, London.

[5] Raymond, A., Op.Cit.,"**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views"**, P.7.

وقد رد جميل أكبر على هذا الزعم من خلال تصوره عن الأسوار والبوابات التي تلف حارات المدينة "الإسلامية"، بأنها لا تؤدي للفصل التام بين هذه الحارات، بل إن هذه الحـــارات تتصل ببعضها البعض من خلال الساباطات والأبواب الخلفية بين المنازل التـــي فـــي ظهـــور الحارات والتي لم يتمكن المستشرقون من رؤيتها أو ربما فهمها لاختلافها جذرياً عـــن تركيبـــة المدن في مجتماعاتهم الغربية[١].

حيث اعتبر أكبر بوابات الحارات علامة من علامات الإستقلالية في اتخاذ القرار لكـــل حارة مثل أبواب المنازل، إذ إن المدينة "الإسلامية" كانت مقسمة إلـــى منـــاطق أو خطـــط ذات مسؤوليات معطاة لجماعات أصغر لتخفيف عبء الإهتمام بالمرافق العامة كالصرف الصـــحي وغيرها من المتطلبات المدنية[٢].

٢- القراءات المقارنة التحليلية

على أثر قصور منهجية الدراسات المقارنة الوصفية السابقة، وبعيداً عن ما تناولته مـــن توصيف مجرد للناتج الفيزيائي للتكوين العمراني كمنتج جامد غير متطـــور بتطـــور الزمـــان والمكان ومن غير الخوض في تقديم نظرية تفسر المسببات والآليات التي أدت إلى هذا الإنتاج، فقد ظهرت دراسات استشراقية ذات بعد أوسع اهتمت بتقديم فهم تحليلي لطبيعة النسيج العمراني المكون للمدينة "الإسلامية" من خلال تفكيك وتحليل مسببات الناتج الفيزيائي للمدينـــة، وربطهـــا بطريقة غير مباشرة بالكيفية التي تسير عليها المدينة داخلياً. وذلك بإبراز دور البنية السياســـية والإدارية والاجتماعية والدينية في حياة المدينة "الإسلامية". إلا أنها بقيـــت كمـــن ســـبقها مـــن دراسات المستشرقين، دراسات لاموضوعية قاصرة النظرة، من خلال اتخاذها المنظومة الداخلية للمدينة الأوروبية نموذجاً مثالياً وإسقاطه على المنظومة المكونـــة للمدينـــة "الإســـلامية"، دون الإلتفات للهوة الكبيرة المعبرة عن اختلافـــات الظـــروف السياســـية والإداريـــة والاقتصـــادية والاجتماعية وحتى الدينية بين المدينتين.

---

[1] Akbar, J. (1988) "**Crisis in the Built Environment: The Case of the Muslim City**", Concept Media, P.164, Singapore.

[٢] انظر أكبر، جميل، (١٩٩٢م) "**عمارة الأرض في الإسلام**"، دار القبلة، بيروت.

أ) البنية الإدارية كهيكل ناظم للمدينة "الإسلامية":

تنافست الدراسات الاستشراقية المقارنة التحليلية، في ظل إشكالية المدينة الأوروبية مقابل المدينة "الإسلامية"، في استبعاد صفة "المدنية" وعدم إلصاقها بالمدينة "الإسلامية"؛ وذلك لافتقارها لنماذج من مؤسسات إدارية وسياسية واجتماعية أوجدتها هذه الدراسات انطلاقاً من الخلفية المعرفية الغربية، التي تتخذ النسيج العمراني المكون للمدينة الأوروبية نموذجاً نمطياً، تنطلق منه جميع توصيفاتهم للمدن الأخرى، ومنها "الإسلامية".

وبمراجعة الدراسات الاستشراقية التي تخصصت في هذا المجال، نلحظ أن هناك جدلاً علمياً بحثياً حول وجود مثل هكذا مؤسسات مستقلة في المجتمع الإسلامي ذات وظيفة مدنية. حيث اتخذ هذا الجدل ثلاثة أشكال.

الأول هو ما بدأه المستشرق ماسينيون Massignon، في الفترة ما بين ١٩٢٠م–١٩٢٤م، والذي ركز فيه على النقابات المهنية كوحدات مستقلة رسمية. والثاني هو ما أخذ به كل من كاهن Cahen، عام ١٩٥٨م، وآشتور Ashtor، في الفترة ما بين ١٩٥٦م–١٩٧٥م، والذي ركز على الوحدات المستقلة غير الرسمية كوحدات وظيفية. والثالث هو ما أخذ به ستيرن Stern، عام ١٩٧٠م، والذي رفض وجود الوحدات المستقلة في المدينة "الإسلامية" ذات التأثير العمراني.

وهنا وفي هذه الأشكال الثلاثة وبرغم اختلافاتها إلا أن المستشرقين افترضوا التشابه بين المدن الإسلامية والأوروبية على مستوى مؤسساتي كمحدد لماهية المدينة، متغافلين، حقيقة أن المجتمعين المسلم والغربي مختلفان جذرياً في مستويات أعمق[١]. لذلك فتوجهات هؤلاء المستشرقين ليست قاصرة فحسب، بل هي مضللة لمن بعدهم من الباحثين كما سنرى تالياً:

---

[١] اللحام، عبير حسام الدين، مرجع سابق، ص٤٥.

الإتجاه الأول- النقابات المهنية بوصفها وحدات مستقلة رسمية تعبر عن مدنية المدينة "الإسلامية":

انطلاقاً من فكرة الوحدات ذات الإستقلالية الإدارية في المدن الأوروبية في العصور الوسطى، ادعى ماسينون Massignon بأن النقابات في المدينة الإسلامية قامت بنفس الوظائف التي كانت تقوم بها هذه الوحدات الغربية. وقد استخلص ماسينون هذه الاستنتاجات من خلال زياراته الموقعية لبعض المدن في المغرب والتي قام خلالها بتحليل توزيع النقابات في هذه المدن وتنظيم أعضائها وطريقة عمل نظامها الداخلي، فلاحظ أن النقابات الحضرية في المدن الإسلامية في العصور الوسطى، في الفترة الواقعة بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلاديين، تتصف بالإستقلالية[١].

وباتباع منهجية مقارنة تصور ماسينون على أن النقابات هي أساس التركيبة الهيكلية للمدينة "الإسلامية". فهو يركز في دراساته على التفاعلات الوظيفية للنقابات ووضح كيفية عملها باتباع أنظمة المحتسب[٢]، والذي يعتبره ممثلاً للدولة حيث يضع قوانين تخضع لها النقابات، وكأن ماسينون هنا يشير إلى مركزية الدولة مما يناقض فرضيته الأساسية. والتي بدورها تُغفِل دور المحتسب في المدينة "الإسلامية" الذي كان محدوداً بشروط معينة، وأن الأحكام التي كان يتعامل بها مع التجار والتي كانت تتسم بالمرونة حسب الظروف الزمانية والمكانية ومعطيات كل حالة[٣]، ما كانت لترقى لمستوى القوانين التشريعية التي تختص بها الدولة. فالمأخذ الذي يؤخذ على دراسات ماسينون هذه، أنها لم تتطرق لحدود صلاحيات المحتسب ولا للآليات التي أدت لمثل هذه الأحكام.

كذلك فقد انتقد المستشرق ميورا Mura دراسات ماسينون بأنها "متخلفة، أو بها خلل، كبحث تاريخي"؛ وذلك لأنه اعتمد على الزيارات الميدانية التي قام بها، دون الإستناد إلى وثائق تاريخية[٤].

---

[1] Haneda, M. & Miura, T., (1994) "**Islamic Urban Studies**", P.20, P. 34, Kegan Paul International, London.

[٢] المرجع نفسه، ص٣٤.

[٣] انظر أكبر، جميل، (١٩٩٢م) "**عمارة الأرض في الإسلام**"، الفصل السابع، دار القبلة، بيروت

[4] Haneda, M. & Miura, T., Op.Cit., "**Islamic Urban Studies**", P.88..

وبالمثل فقد أكد المستشرق إيكلمان أن ماسينون لم يقدم أي دليل يدعم استنتاجاته[1]. ومع كل هذا فإن هناك الكثير من المستشرقين الذين تقبلوا طرح ماسينون وأخذوا به، ومن هؤلاء مثلاً المستشرق لويس Lewis، عام ١٩٣٧م، والمستشرقين جب Gibb وبراون Brown، عام١٩٥٠م[2].

أما المستشرق الألماني جرونباوم فقد تأرجح بين الشكلين الأول والثاني بالنسبة لمسألة استقلالية المدينة "الإسلامية"، أي بين فكرة أن الوحدات المستقلة كالنقابات المهنية هي التي تشكل هيكل المدينة إدارياً، وبين فكرة أن الوحدات المستقلة غير الرسمية هي التي تشكل الهيكل الإداري للمدينة.

فقد رفض جرونباوم فكرة أن المدينة "الإسلامية" تتمتع باستقلالية مشابهة لما كانت عليه الوحدات الأوروبية قائلاً بأنها تفتقر إلى أي شكل من أشكال المواطنة وإلى التنظيم المدني[3]. إلا أنه اقترح بأن ما يعوض هذا النقص في التنظيم هو تقسيم المدينة إلى حارات سكنية يرأس كل منها شيخ للحارة، وكذلك وجود تجمعات تشبه النقابات من السكان، ولكن ليست ذات صفة سياسية، بل يرتبط أعضاؤها بعلاقات مبنية على العرق أو الدين أو طبيعة العمل. فيقول بأن شيوخ الحارات ورؤساء التجمعات شبه النقابية أو التجارية شكلوا التنظيم الاجتماعي في المدينة الإسلامية إذ إنهم كانوا الوسطاء بين عموم السكان والدولة، وبهذا فقد قاموا بدور الوحدة المستقلة وظيفياً في إدارتها للمدينة. ولكن في الوقت ذاته أشار جرونباوم إلى أن تلك الحارات وشبه النقابات كانت تخضع لسيطرة مسؤولي الدولة، أي أنها تمتعت باستقلالية محدودة؛ لأنها خضعت لتدخلات السلطات[4].

من هذا نرى أن جرونباوم قد أيد توجه ماسينون في استقلالية المدينة إدارياً، إلا أن كلاً من ماسينون وجرونباوم قد بالغا في تحديد دور السلطة في تنظيم المدينة "الإسلامية"، فقد تصورا أن الدولة في الإسلام تعمل من خلال موظفيها كالمحتسب كأداة تنظيمية؛ لذا تقوم بالتدخل في شؤون النقابات والسكان بهدف التنظيم. وهذه النظرة

[1] Eickelman, D., (1974) "**Is There An Islamic City**?", International journal of Middle East Studies, V.4, P.276.
[2] Gibb, H., & Brown, H., (1950) "**Islamic Society and The West**", Oxford University Press, London.
[3] Grunbaum, G., (1955) "**Government in Islam**", In: Islam: Essay in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, PP. 127-140, Routledge & Kegan Paul, London.
[4] Grunbaum, G., Op.Cit., "**The Structure of The Muslim Town**", P. 142, PP. 149-151.

للسلطة الإسلامية إنما تعكس المفهوم الحديث للدولة، Interventionist State، السائد في مجتمعات هؤلاء المستشرقين[1].

ومن الجدير ذكره هنا أن جهل هؤلاء المستشرقين بالآليات التنظيمية في الدولة والمجتمع الإسلامي وتميزها جعلهم يستخدمون منظورهم الغربي وآليات عمل مجتمعاتهم الغربية في فهم المدينة "الإسلامية" مما أدى إلى قصور دراساتهم وقراءاتهم للمدينة "الإسلامية".

الإتجاه الثاني- الوحدات المستقلة غير الرسمية ودورها في تشكيل الهيكل الإداري للمدينة:

قام المستشرقين كاهن وآشتور بتحليل وتفكيك بعض المخطوطات الإسلامية للتوصل لنظرية تختص بتحديد بنية المدينة "الإسلامية" العمرانية، مفادها أن المدينة "الإسلامية" وحدة مدنية نشيطة، تعتمد على الوحدات غير الرسمية كبنية تنظيمية مستقلة في هيكلها الإداري. حيث تتمثل هذه الوحدات غير الرسمية من خلال الدور الذي لعبته جماعات الفتوات في حماية الأحياء السكنية بشكل خاص، ومرافق المدينة بشكل عام، خلال فترة الحكم الإسلامي للمدينة العربية.

حيث قام أشتور، ١٩٥٦م-١٩٥٨م، في دراسته حول دور الفتوات في المدن "الإسلامية" ومدى استقلاليتها، من خلال ما تتبعه من علاقات إدارية في بعض المدن السورية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، ببناء نظريته القائمة على العلاقة بين الدولة، ممثلة بالقاضي والمحتسب، وبين هذه الجماعات، ممثلة برئيس الجماعة والأحداث، ليستنتج استقلالية أدوارهم في المدينة. كما استنتج أن الدور الذي قام به هؤلاء كان سائداً في تقاليد المدن الإغريقية الرومانية.

أما كاهن، في عام ١٩٥٨م، فانطلاقاً من تأثره بالدور الذي كانت تلعبه النقابات في المدينة الأوروبية فقد تحدى نظرية ماسينون حول استقلالية النقابات وأصر على أن هذه التجمعات المهنية في المدينة "الإسلامية" ما هي إلا أداة سيطرة في يد الدولة.

[1] اللحام، عبير حسام الدين، مرجع سابق، ص٤٨.

وبتحليله لبعض المدن السورية والعراقية بين القرنين العاشر والثـاني عشـر الميلاديين، استنتج أن الإستقلالية الحضرية لم تكن لتوجد إلا على يد تركيبـة الفتـوات والتي كانت تدعى "الأحداث" في سوريا و"العيارين" في العراق[1]. وقد تبنى هذه النظرية أيضاً المستشرق بريت Britt في دراساته لمدينة طرابلس في شمال إفريقيا عام ١٩٨٦م.

ومن هذا يمكننا القول بأن تأثير نموذج ويبر على كاهن وأشتور كان واضحاً في تقبلهما لنظرية الوحدات المستقلة كمحدد لما يمكن أن يكون مدينة أم لا. ولعلهما ذهبـا أبعد من ذلك في تأثرهما ببعض أفكار العلوم الاجتماعية الحضرية في الغـرب التـي ركزت على التدرج الطبقي وخاصة طبقة الفتوات كجزء من المجتمع الحضري كما في دراسات مدرسة شيكاغو[2].

فقد اعتبر بعض المستشرقين أن الفتوات تشكل طبقة رئيسة من طبقات المجتمع الإسلامي الحضري؛ لذا توسعوا في دراستها والتعرف على أنواعهـا. ونظـراً لكثـرة الدراسات التي اهتمت بهذه الطبقة أو بأحد أنواعها فقد ظهر المجتمع الإسلامي وكأنـه مجتمع طبقي ممزق تسوده الصراعات بين طبقاته وجماعاته[3]. لذا فقد أثر هذا التوجـه في دراسات المستشرقين اللاحقة لتركيبة المجتمع الإسلامي كما في دراسات المستشرق لابيدوس كما سنرى لاحقاً.

كذلك فقد ظهرت دراسات أخرى متبنية توجه الإستقلالية من خلال سلطة غيـر رسمية في المدينة. ففي دراسته لمدينة سلا بالمغرب، أكد براون Brown، عام ١٩٧٦م، أن سكان المدينة لديهم إحساس بالمواطنة، كما أنهم يشكلون تنظيماً مستقلاً[4].

أما سيجر Cigar، عام ١٩٧٨م، فقد استنتج من دراسته للتركيبة السلطوية فـي فاس، في الفترة ١٦٦٠م-١٨٣٠م، أن بعض الجماعات في المدن الإسلامية كونت نوعاً

---

[1] Haneda, M. & Miura, T., Op.Cit., "**Islamic Urban Studies**", P.35, 88.

[2] مدرسة شيكاغو لعلم الاجتماع التي تأسست عام ١٨٩٢م على يد المستشرق روبرت بارك، حيث اهتمت بدراسة العلاقات بين البنيات وكذلك الإنحراف في المدن الكبرى، حيث بدت هذه المدن كمختبرات للبحث الاجتماعي الذي يمكّن مـن دراسـة مختلـف التحـولات بالمجالات الحضارية. انظر موسوعة العلوم الاجتماعية لميشيل مان Michiel Man.

[3] اللحام، عبير حسام الدين، مرجع سابق، ص٤٨.

[4] Brown, K., (1976) "**People of Sale: Tradition and Change in Moroccan City1830-1930**", Manchester University, Manchester.

من الإستقلالية السياسية نظراً لضعف السلطة الحاكمة في تلك الفترة[1]. وما كـــان هـــذا الإستنتاج إلا نتيجة تأثر سيجر بالتركيبة السلطوية في المجتمع الغربي وبالتالي إسقاطها على المدينة "الإسلامية". أي أن منهجيته هذه تتضمن افتراضاً ضمنياً بأن معظم، إن لم تكن جميع المجتمعات، تعمل بنفس الآليات، لذا لابـــد وأن تتضـــمن نفـــس المنظومـــة السلطوية.

أما المستشرق سوفاجيه فيرى أن المدينة "الإسلامية" كيان يفتقد للإدارة، لأنـــه يفتقر للمؤسسات العامة، فقد إدعى بأن الحارات السكنية كانت تشكل مجتمعـــات ذاتيـــة السلطة دون تكامل فيما بينها، لذلك فإن المجتمع في المدينة "الإسلامية" كان ذا تركيبـــة فسيفسائية ذات أجزاء غير متداخلة وبالذات مع الكل. وبعبارة أخـــرى فهـــو يـــرى أن المدينة عبارة عن كيان مفكك اجتماعياً لأجزاء غير متلاحمة وفي جماعات متنافرة، كل منها مستقلة بذاتها دونما رابط اجتماعي يجمعها[2].

الإتجاه الثالث- رفض فكرة الوحدات المستقلة كأساس لتحديد بنية المدينة "الإسلامية:

كما رأينا فإن دراسات المستشرقين للمدينة "الإســـلامية" والتـــي تمـــت حتـــى الخمسينيات من القرن العشرين في مجال السياسة الحضرية والتنظـــيم الإدراي كانـــت تعتمد فكرياً على إبراز كل من الفروقات والتشابهات بين المدينة "الإسلامية" والأوروبية في هذا المجال. ولكن مع بداية الستينيات بدأ منهج جديد بالظهور ينتقد المنظور الـــذي يعتمد على تبني فكرة الوحدات المستقلة كنظام إداري في المدينة "الإسلامية".

فقد رفض ستيرن Stern، في مقالته المنشورة عام ١٩٧٠م، نظرية المستشـــرق ماسينون عن النقابات في المدينة "الإسلامية" ووصفها بأنها ليست أكثر من "نسيج مـــن الأخطاء"، مؤكداً بأنه لا توجد نقابات في العمران الإسلامي، كذلك فقد أوضح ســـتيرن عدم جدوى مقارنة المدينة "الإسلامية" بالمدن الأوروبية إدارياً؛ وذلك لعدم وجـــود مـــا يعرف بالوحدات المستقلة في المدينة "الإسلامية" كما كانت عليه في المدن الأوروبية[3].

[1] Cigar, N., (1978) "**Conflict and Comunity in Urban Milieu fez Under the alawite 1660-1830**", Maghreb Review, V.10, PP. 3-13.
[2] Raymond, A., Op.Cit., "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views"**, P.7.
[3] Stern, S., (1970) "**The Constitution of the Islamic City**", In: Hourani, A. and Stern, S. Ed. The Islamic City, PP. 25-50, Bruno Cassirer Press, Oxford.

ونظراً لغياب المؤسسات المدنية التعاونية في المدينة "الإسلامية" في نظر ستيرن فقد اقترح النظر بإيجابية لعناصر محددة وجدت في المدن "الإسلامية" مثـــل الحـــارات والنبلاء والعسكريين والفوضى التي عادة ما كانت منتشرة بين السكان والتـــي تكـــوّن بمجموعها ما وصفه بالهيكل المتهلهل أو المائع للمدينة "الإسلامية".

أي أن ستيرن يؤيد فكرة أن المدينة "الإسلامية" تتبع النظام التعددي في إدارتها، لكنه يرفض استخدام النموذج الغربي ذي التركيبة الحضرية والنظام الإداري الرسميين، والذي يقوم على مفهوم المواطنة وإدارة الجماعات المستقلة، في تحليـــل هـــذا النظـــام الحضري المائع. وبهذا فهو قد انتقد أعمال كل من جرونباوم وأشتور وكاهن.

وبالمثل فقد رفض لابيـــدوس Lapidus، عـــام ١٩٦٧م، فكـــرة إدارة المدينـــة "الإسلامية" من خلال جماعات الفتوات فيها؛ وذلك لأن هؤلاء الفتوات، كما يقـــول، لـــم يمتلكوا الإستقلالية السياسية اللازمة[١]. لذلك فقد أنكر لابيدوس إمكانية اعتبـــار المدينـــة "الإسلامية" مدينة ذات نظام إداري قائم على فكرة الوحدات المستقلة. لذا فقد توجه إلـــى دراسة المدينة "الإسلامية" من خلال ما أسماه بشبكة العلاقات غير المهيكلـــة أو غيـــر الرسمية بين السكان، والذي سيتم مناقشته في بند البنية الاجتماعية لاحقاً.

وباختصار فإن جميع الدراسات التي قام بها المستشرقون والتي ذكرناها آنفاً إنما تمحورت حول فكرة النموذج الغربي للوحدات الإدارية المستقلة ، ولكن الجدل كان يدور حول رفض أو قبول وجود هذه الوحدات المستقلة في المدينـــة "الإســـلامية". أي أنهـــم استخدموا نفس الفكرة، ولكن إما سلباً أو إيجاباً.

فالدراستان الأولى والثانية واللتان ركزتا على النقابات، والتي تبناها ماســـينون، أو على الأحياء السكنية، والتي تبناها جرونباوم، في المدينة "الإسلامية" كوحدة إدرايـــة مشابهة للوحدة الإدارية الغربية فقد أضافتا بعداً سياسياً للنقابات أو الحارات لـــم يوجـــد أصلاً في المدينة "الإسلامية" بأبعاده الموجودة في العالم الغربي.

[1] Lapidus, I., (1967) "**Muslim Cities in the Later Middle Ages**", Harvard Press, Massachussetts. (Published again in 1984 with a new preface by Cambridge University Press).

وكما هو ثابت فإن التكتلات، سواء كان ذلك في شكل نقابات أو جماعات سكنية في العصور الوسطى في المدن الأوروبية، ظهرت كردة فعل على الوضع السياسي السائد في الغرب والذي حاول فيه السكان الإستحواذ على بعض السلطة من الطبقة الحاكمة. أي أن حاجة السكان للسلطة أدت إلى تحريك الأفراد وتنظيمهم على شكل جماعات تداخلت مع النظام السياسي وبلورته مما أعطى المدينة الأوروبية سمتها المبنية على الصراع الدائم بين الجماعات والدولة[١].

وعندما يقارن هذا بالمدن "الإسلامية" نجد أن الحارات لم تشبه أبداً مثيلاتها في المدن الغربية من وجهة النظر السياسية، أي محاولة الإستحواذ على السلطة، فالمدن "الإسلامية" كانت مبنية على منظومات من الحقوق تخفف إن لم تمنع ظهور مثل هذه الصراعات. أي أن المستشرقين كانوا يتحركون في دراساتهم من وهم نسجوه من واقعهم فقذفوا به المدينة "الإسلامية"[٢].

ب) البنية الاجتماعية كشبكة ناظمة للمدينة "الإسلامية":

لقد حاول بعض المستشرقين فهم المدينة "الإسلامية" من خلال مؤسساتها الاجتماعية معتقدين أن تلك المؤسسات هي التي أعطت المدينة "الإسلامية" هويتها وطابعها وتنظيمها المميز كما في المدن الأوروبية. وقد قام بهذه الدراسات مستشرقون ممن تخصصوا في علمي الإجتماع والإنسانيات؛ لذا فإن معظم هذه الدراسات تعاملت مع المدينة كوعاء اجتماعي وليس ككيان مادي تماماً كما فعل علماء الإجتماع الغربيون من أمثال سيميل Simmel ورث Writh[٣]. حيث تأثرت هذه الدراسات إلى حد كبير بنظريات وتوجهات الدراسات الاجتماعية في العالم الغربي التي اهتمت بإبراز العلاقات الإنسانية في المجتمع.

---

[١] انظر بادي، براتران، (١٩٨٦م) "**الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**"، النسخة الفرنسية، ترجمة لطيف فرج عام ١٩٩٢م، ص٨-٢٧، دار الفكر، القاهرة.

[٢] اللحام، عبير حسام الدين، مرجع سابق.

[٣] لقد أبدى كل من سيميل ورث اهتماماً بنمط الحياة في المدن الرأسمالية. فقد عرّف سيميل المدن الكبرى من خلال العلاقات الاجتماعية بين أفرادها، وعزا التغيرات الاجتماعية إلى تغيرات في أنماط هذه العلاقات. أما ورث فقد ركز على أثر نمط الحياة على العلاقات الاجتماعية، إذ يعتبر أن عملية تحضر المجتمعات الحديثة قتلت روح الجماعة وأذابت العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة على أساس القرابة واستبدلتها بعلاقات حضرية مجزأة ومصطنعة وبلا هوية، وهذا، كما يقول رث، بسبب حجم المدينة الكبيرة والكثافة العالية فيها وعدم انسجام أفراد مجتمعها. انظر Abercrombie, N, (1994) "**Dictionary of Socielogy**", 3rd Ed., P.9,18, Penguin, London.

Saunders, P., (1985) "**Space, The City and Urban Sociology**", In: Social Relations and Spatial Structures, Gregory, D Ed.,P.72, Macmillan, London.

ولعل من أشهر الدراسات الاجتماعية للمدينة "الإسلامية" في هذا المجال، هي دراسات المستشرق لابيدوس Lapidus. إذ يدعي لابيدوس أنه أعاد صياغة طريقة فهم المدينة "الإسلامية" أو بمعنى آخر أوجد خط تفكير جديد لدراسة المدينة "الإسلامية". فبدلاً من التركيز على نمط واحد من الأنظمة المدنية، ألا وهو وجود أو عدم وجود تركيبة مؤسساتية للمدينة، وذلك كما فعلت معظم دراسات المستشرقين المقارنة التي تبنت هذا المحور البحثي، اقترح لابيدوس تحويل الأنظار إلى دراسة البنى غير الرسمية للمجتمع[١] من خلال:

١- وضع لابيدوس نظريته للشبكات الاجتماعية القائمة على فكرة التعددية وذلك لتفسير آلية إدارة المدينة "الإسلامية"؛ حيث تركز هذه النظرية على الشبكات الاجتماعية أو الجماعات في كل من المدن والقرى، حيث أن لابيدوس لم يؤمن بتضادية المدينة والقرية كما فعل بعض المستشرقين، والتي يربط بين أعضائها نوع من العلاقات غير الرسمية.

إذ اعتبر المستشرق لابيدوس أن تفاعل الجماعات الصغيرة المختلفة معاً وكذلك الوجهاء في المدينة "الإسلامية" يشكل الآلية التي أوجدت المجتمع الحضري المسلم وشكلت نظامه وقوامه الداخلي[٢]. ومن الأمثلة على هذه الجماعات: علماء الدين وشيوخ الحارات والوجهاء وكبار العسكريين والتجار وجماعات الفتوات الأحداث. وقد اهتم لابيدوس بدراسة التلاحم الاجتماعي، وهي النظرية التي استخدمها دوركهايم في دراساته للعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الغربية، بين هذه الجماعات المختلفة خاصة تلك التي تركزت في الحارات السكنية. فقد اعتبر أن كلاً من تصارع وتعاضد هذه الجماعات إنما هو إحدى وسائل الحصول على مزيد من السلطة في المدينة. أي أن لابيدوس نظر للمدينة "الإسلامية" على أنها مكونة من حارات تربطها أو تفصلها علاقات أساسها المصلحة والصراع على السلطة. وبهذه النظرة، كما يقول عالم الإجتماع الغربي تيرنر Turner، فقد أعاد لابيدوس ابتداع فكرة سابقة، ألا وهي فكرة المجتمع الفسيفسائي[٣].

---

[1] Lapidus, I., (1967) "**Muslim Cities in the Later Middle Ages**", P.3, Harvard Press, Massachussetts. (Published again in 1984 with a new preface by Cambridge University Press).
[2] Lapidus, I., (1973) "**The Evolution of Muslim Urban Society: Comparative Studies in Society and History**", V.15, P.47.
[3] Turner, B., (1978) "**Marx and the End of Orientalism**", P.40, George Allen & Unwin.

٢- وفي دراسته للمدن المملوكية في مصر والشام، في الفترة ١٢٥٠م-١٥١٧م، استخدم لابيدوس فكرة الشبكات الاجتماعية كأداة لتفسير السلطة وطبيعة المجتمع الحضري في العهد المملوكي، حيث استنتج أن المماليك تمكنوا من الحكم؛ لأنهم سيطروا على جميع الخيوط الاجتماعية الحيوية في هذه المدن. وبذلك فإن لابيدوس فسّر تعددية المجتمع المسلم على أنها أداة للحصول على السلطة؛ لذا للقضاء على هذه السلطة لابد من وجود سلطة مركزية تفرض سيطرتها على الجماعات المتعددة. أي أنه تعامل كغيره مع ثنائية الأنظمة المركزية والتعددية[١].

وبهذا فإن لابيدوس برغم ادعائه أنه تخلص من الطريقة الاستشراقية التقليدية المبنية على الدراسات المقارنة إلا أنه وقع في تقليدهم رغم محاولاته القليلة للإنفلات منها. فهو تصور أن الحارات مثلاً ما هي إلا وحدات تجمعية تسعى للمزيد من القوة بتكتلها، وهذا التفكير هو كما رأينا ذو منهجية غربية تنتهي باستنتاج أن الجماعات تتسابق فيما بينها للوصول للمزيد من السلطة، أي أن التعددية تؤدي إلى الصراع، أي أنه لم ينزل لعمق يزيد عمن سبقوه من المستشرقين، فهو قد افترض كغيره تشابه المجتمعات وآليات تسييرها حين أسقط فكرة السعي للسلطة والتي هي ظاهرة متأصلة في المجتمع الغربي في دراسته للمجتمع الإسلامي.

ولقد تلقى توجه لابيدوس هذا ردود فعل متباينة بين ناقدة ومؤيدة. فإيكلمان مثلاً، والذي يفضل منهجية فيبر لفهم العمران الحضري انتقد دراسات لابيدوس بأنها لم تحدد نوع العلاقات التي تميز حياة المجتمع الحضري وذلك كما فعل فيبر[٢].

وكذلك وصف ميورا Miura دراسات لابيدوس بأنها قاصرة أو أحادية الجانب؛ لأنها لم تحلل أي شبكة من الشبكات الاجتماعية التي أشار إليها، كما أنه لم يدرس التركيبة الداخلية لأي من هذه الجماعات أو العلاقات الرابطة بين أعضائها[٣]. وبرغم كل هذا إلا أن نظرية لابيدوس سواء تم قبولها، كما في دراسة جيرتز Geertz عام ١٩٧٩م،

---

[1] Lapidus, I., (1967) "**Muslim Cities in the Later Middle Ages**", Harvard Press, Massachussetts. (Published again in 1984 with a new preface by Cambridge University Press).

[٢] لقد رفض إيكلمان نموذج ويليام مارسيه للمدينة "الإسلامية"، وكذلك طرح ماسينون المبني على فكرة النقابات. وبرغم قبوله لفكرة لابيدوس حول منظومة العلاقات كطرح تحليلي لفهم المدينة "الإسلامية" إلا أنه رفض نظرية لابيدوس عموماً؛ لأنها وسيلة مقارنة بين البنى الاجتماعية وليس بين المدن. انظر Eickelman, D., Op.Cit., "**Is There An Islamic City**?", P.277.

[3] Haneda, M. & Miura, T., Op.Cit., "**Islamic Urban Studies**", P.340.

أو رفضها، كما في دراسة براون Brown عام ١٩٧٦م[1]، وسيجر Cigar عام ١٩٧٨م[2]، أدت إلى الكثير من الجدل بين الدارسين للمدينة "الإسلامية" كما أثرت في الكثير من دراسات المدن والمجتمعات الإسلامية.

٣- كذلك فقد استخدم لابيدوس نظريته للشبكات الاجتماعية كنموذج فحص بنى مجتمعات مسلمة مختلفة ثم أجرى مقارنات فيما بينها، أي هناك تشابهاً بين منهجية لابيدوس هذه وبين منهجية فيبر للنموذج المثالي. فقد طور لابيدوس نظريته لتتحول إلى نموذج مثالي ينطبق على جميع منظومات المجتمعات المسلمة تماماً كما فعل فيبر. والفرق بينهما هو أن فيبر أسقط نموذجه على المدن أما لابيدوس فقد أسقطها على بنى المجتمعات.

٤- والظاهر أن لابيدوس كان متأثراً بنظريات عدد من علماء الإجتماع الغربيين مثل فيبر وماركس وكذلك بنظرية بارسونز Parsons للعلاقات الإنسانية. فدراساته تقحم نظريات ماركس عن التدرج الطبقي والتشاحن الحضري في تحليل العمران الإسلامي، كما تظهر كذلك تأثره بالمفاهيم الفيبرية لأنواع السلطة والمكانة الاجتماعية. لهذا فقد تصور لابيدوس المجتمع المسلم وكأنه مجتمع فسيفسائي يسوده صراع دائم بين طبقاته أو جماعاته لاختلاف مصالح هذه الجماعات والسلطة التي تتمتع بها كل جماعة.

ولإثبات تصوره هذا فقد جمع من الوثائق التاريخية كل صغيرة وكبيرة من تعاملات خلافية ونزاعات بين الدولة والسكان من جهة والسكان فيما بينهم من جهة أخرى كالنزاع بين سكان الحارات مثلاً[3].

ولكن الذي فعله لابيدوس هو أنه اختار الأحداث النزاعية بين المسلمين لعدة قرون، في الفترة ١٢٥٠م- ١٥١٧م، وفي مدن مختلفة وضغطها في دراسة واحدة ليُظهر للقارىء أن البيئة الإسلامية كانت تعيش صراعاً دائماً. وهذا المنظور بالطبع

[1] Brown, K., (1976) "**People of Sale: Tradition and Change in Moroccan City1830-1930**", Manchester University, Manchester.
[2] Cigar, N., (1978) "**Conflict and Comunity in Urban Milieu fez Under the alawite 1660-1830**", Maghreb Review, V.10, PP. 3-13.
[3] انظر أكبر، جميل، (١٩٩٤م) "**هل هناك مدينة إسلامية؟**"، مجلة جامعة الملك سعود، العمارة والتخطيط، م٦، ص٣-٢٨.

أعطى مثل هذه الأحداث الخلافية أهمية تفوق التفاعلات اليومية المعتادة التي عاشها المجتمع المسلم يوماً بعد يوم والتي إن أخذ بها الباحث ستغير الصورة تماماً. ولابد من التنويه هنا أن لابيدوس قد تأثر أيضاً بالدراسات التي أثارت دور الفتوات في تشكيل المدينة في الغرب وبالذات دراسات مدرسة شيكاغو في هذا المجال والتي تبناها عدد من المستشرقين أمثال أشتور وكاهن.

٥- لدى مقارنته لنظريات ويبر ولابيدوس، رفض إيكلمان[1] نظرية النموذج المثالي لويبر كإطار للمقارنات بين الحضارات المختلفة كالمدن الإسلامية والأوروبية، وفي الوقت ذاته رحب بتركيز لابيدوس على التجمعات غير الرسمية في المدن الإسلامية؛ لأنها، كما يعتقد، أنماط متكررة في حضارات الشرق الأوسط؛ وبهذا فهي وسيلة تحليلية مفيدة.

إلا أن إيكلمان انتقد نظرية لابيدوس لإهمالها الجانب البنائي العمراني للمدينة لاعتقاده بتداخل البنيتين الاجتماعية والبنائية. لذلك فقد فضل إيكلمان استخدام فكرة ويبر للعلاقات الاجتماعية الحضرية في دراسته عام ١٩٧٤م للأحياء السكنية في المدينة "الإسلامية" والتي حاول فيها إظهار الربط بين العلاقات الاجتماعية بين السكان وانعكاس ذلك على استخدامهم واستيعابهم للأماكن والفراغات البنائية وخاصة السكنية. وقد حاول إيكلمان إثبات طرحه هذا من خلال دراسته لبعض الحارات السكنية في مدينة مغربية صغيرة حيث انعكست نوعية الحياة الاجتماعية وعلاقات القرابة بين السكان على أماكن سكناهم فتقاربت[2].

ومن السابق ندرك بأن المستشرقين أمثال سوفاجيه وجرونباوم وكانمان Canman وجب Gibb وبراون Brown، عام ١٩٥٠م، ولابيدوس قد اقتنعوا بأن المجتمع المسلم إنما هو مجتمع فسيفسائي. واعتبروا هذا الإختلاف الفسيفسائي بين الجماعات والطوائف في المجتمع المسلم إنما هو ضعف وصدع في البنية الاجتماعية.

---

[1] Eickelman, D., Op.Cit., "**Is There An Islamic City**?", P.277.
Eickelman, D., (1981) "**The Middle East: An Anthropological Approach**", Prentice Hall, New Jersy.

[2] المرجع نفسه، ص٧٠.

ولكن في الوقت ذاته اقتنع هؤلاء المستشرقون أن الإسلام كدين وكنظام عام يقبله جميع المسلمين هو الذي أمسك بهـذه التركيبـة الفسيفسـائية وأعطاهـا التـوازن الـذي أدى إلـى استمراريتها[1]، وهذا تناقض وقع فيه المستشرقون. فالنظرية الفسيفسائية التي تصـف المجتمـع المسلم وكأنه ممزق لطوائف وجماعات وطبقات تصفه أيضاً بالترابط من خلال الإسلام. وهـذا التناقض سببه تركيز المستشرقين على وصف الشكل الظاهر السطحي للبنى الاجتماعية والخطية للعمران الإسلامي دون تقديم تفسير للآليات التي أنتجت هذا العمران مفترضين في ذلك تشـابه هذه الآليات في كل من المدن الإسلامية والأوروبية. لذا وانطلاقاً من هذه الفرضـية اسـتخدم المستشرقون أدواتهم الغربية في دراسة وفهم التركيبة الاجتماعية والعمرانية للمدينة الإسـلامية فتصوروها تصوراً قاصراً على أنها ممزقة ومفككة اجتماعياً.

ج) الدين كنظام مميز للمدينة "الإسلامية":

إن المقصود بالدين هو الإسلام من منظور الإنتاج العمراني أي من حيـث المبـادىء والقيم والنظام الحقوقي والقانوني الذي أوجدته الشريعة والذي أوجد العمـران ولـيس المبـاني الدينية فحسب المرتبطة بالإسلام كالمساجد أو المقابر والزوايا. وكما رأينا ففي الدراسات الأولى للمستشرقين، منذ بداية القرن العشرين وإلى نهاية السبعينيات من نفس القرن، باستثناء دراسات سبايس وبرونشفيج، كان هناك إغفال تام لدور الإسلام على المستوى العمراني والاجتماعي؛ وما كان هذا إلا لسيطرة المنهجية الوضعية الحديثة والمنهجية التفسيرية في ذلك الوقت على تفكيـر العلماء مما دفعهم إلى النظر إلى ظواهر العمران المرئية مثل العناصر العينية والوظيفية أو في بعض الأحيان لأبعد من هذا كالتركيبة الاجتماعية لمدينة ما دون التعمق فيما هو أبعد[2].

فهم لم يعتبروا تعاليم الإسلام جزءاً مهماً للعمق الحضاري الإسلامي كما أثبتت بعـض الأبحاث لاحقاً؛ لذا ظهر الإسلام كصفة ملازمة لمسمى المدينة "الإسلامية" في عناوين أعمـالهم فقط. ويمكننا هنا تمييز نوعين من دراسات المستشرقين تبعاً لطريقة تعاملها مع الإسلام وعلاقته بالعمران: أولاً، تلك الدراسات التي تعاملت مع الإسلام كعنصـر مميـز للمدينـة "الإسـلامية" فحاولت إثبات ذلك أو نفيه. وثانياً، الدراسات التي تعاملت مع الإسلام كدين ذي منظومـة مـن القيم مسؤولة عن إنتاج العمران الإسلامي بصفته المميزة.

---

[1] Turner, B., (1978) "**Marx and the End of Orientalism**", PP.39-40, George Allen & Unwin.

[2] اللحام، عبير حسام الدين، مرجع سابق، ص٥٠.

١- **الإسلام كعامل مميز للمدينة:** لقد أظهرت دراسات بعض المستشـــرقين اهتمامـــاً بالإسلام كما في دراسات ويليام مارسيه، عام ١٩٢٨م، وجــورج مارســيه،١٩٤٠م، ١٩٤٥م، وجرونباوم، عام١٩٥٥م، ولابيدوس، عام ١٩٦٩م، إلا أنهــا تعاملــت مــع الإسلام بطريقة عارضة وجزئية.

فقد أكد المستشرق ويليام مارسيه، عام ١٩٢٨م، أهمية النظر للإســلام كــدين حضري ارتبط انتشاره بإنشاء المدن. فقد قال بإن الإسلام كدين لا يسعه إلا أن ينتعش في مجتمعات حضرية يعمل خلالها كمنظم للحياة؛ وبهذا فالإسلام، كما يقول، لا يتناسب مع حياة المجتمعات غير المدنية كالمجتمعات الريفية والبدوية[١].

كذلك فقد أكد كل من ويليام وجورج مارسيه في تعريفهما العيني أو الــوظيفي للمدينة "الإسلامية" أن الإسلام كدين أدى إلى ظهور أهم المباني التــي تميــز المدينــة "الإسلامية" كالجوامع التي تقام فيه صلوات الجمعة والحمامات العامة التــي يحتاجهــا المسلمون للوضوء والتطهر.

أما المستشرق جرونباوم، عام ١٩٥٥م، فقد اتفق مع ويليام مارسيه قائلاً بــأن الإسلام دين يحبذ حياة المدن؛ وذلك لأن واجبات الإسلام لا يمكن أن تتم بشكل كامل إلا في المدن، فالإسلام دين بالنسبة له يفضل الحضر المستقرين على البدو[٢]. ولدعم مقولته هذه فقد استشهد بما وصفه بالقاعدة الشرعية بأن صلاة الجمعة لا يمكن أن تؤدي إلا في مستقرة ثابتة وبسكان مقيمين. أي أن الإسلام، كما استنتج، دين لا يــدمج البــدو فــي المشاركة الكاملة في الطقوس الدينية.

وقد انتقد هذا الطرح المستشرق جوهانسن Johanson موضحاً أنه في العصور الأولى للإسلام وجد مسجد الجمعة في المدن فقط وذلك لتوحيد المسلمين معاً، أما فــي العصور المتأخرة فقد تم بناء مساجد الجمعة في الحواضر كما في الأرياف[٣].

---

[1] Haneda, M. & Miura, T., Op.Cit., "**Islamic Urban Studies**", PP.33-34.
[2] Grunbaum, G., Op.Cit., "**The Structure of The Muslim Town**", P. 142.
[3] Johanson, B., (1981) "**The All Embracing Town and Its Mosques: Al-Misr Al-gami**", Revue de l`Occident Musulman et la Mediterranee,32:2, PP. 139-161.

وفي الوقت الذي وافق فيه جب، عام١٩٥٠م[١]، وبينيت Benet، عـــام ١٩٦٣م[٢]، على ما قاله ويليام مارسيه وجورج مارسيه وجرونباوم قام هشام جعيط بتحدي آرائهـــم موضحاً أن المدينة والبادية تمتعتا بعلاقات حميمة فيما بينهما في العالم الإســـلامي وأن افتراض العداوة بينهما أمر غير صحيح[٣].

أما بعض المستشرقين مثـــل بلانهـــول Planhol، عـــام ١٩٥٧م، وســـوفاجيه، عام١٩٣٤م، فقد أنكروا على الإسلام اتصافه بأي صفة حضارية معتبرين في ذلـــك أن الإسلام دين مدمر لما قبله من الحضارات كالحضارتين الرومانية والإغريقية. فقد نفـــى المستشرق سوفاجيه وجود أية علاقة بين الإسلام والمدن واصفاً لذلك المدن الإســـلامية بأنها لا مدن، بل مجرد تجمعات سكنية تخلو من القوانين والتنظيم العمراني. وبناءً عليه فقد استنتج سوفاجيه أن العهد الإسلامي يعتبر سلبياً؛ لأنه لم ينتج أية إضافات إيجابيـــة عمرانياً[٤].

ومن جهة أخرى فقد اعتبر المستشرق كاهن، عام ١٩٥٨م، بأنه لا فرق هنـــاك بين المدن "الإسلامية" والمدن البيزنطية قبل القرن الحادي عشر الميلادي، وأن الإسلام كدين لم يكن له أثر مميز على الحياة الحضرية؛ لذا فإن تمييز المدينـــة، فـــي نظـــره، بمسمى "إسلامية" لهو أمر غير مناسب[٥]. أي أن كاهن بهذا قد أثبت للمدينة "الإســـلامية" صفتها المدنية، لكنه أنكر عليها صفتها الإسلامية؛ وبهذا فهو قـــد ســـبق غيـــره مـــن المستشرقين في هذا الطرح.

ففي عام ١٩٨١م قام رث بفحص مدى إسلامية بعض المدن في العالم الإسلامي وذلك باتباع منهجية مقارنة للأعيان العمرانية، فاستنتج من ذلك أن المدن الإســـلامية لا تتميز عن غيرها من المدن في عناصرها العينية الرئيسة؛ لذا فإنها ليست إسلامية حقـــة في سماتها. وبالطبع فإن رث قد اعتمد في وصوله لهذا الإستنتاج على ما رآه من منتج نهائي للعمران في المدن المختلفة دون تقديم نظرية تفسر الآليات التـــي أنتجـــت هـــذا

[1] Gibb, H., & Brown, H., (1950) "**Islamic Society and The West**", Oxford University Press, London.
[2] Brett, M., (1986) "**The City-State in Medieval Ifriqya: The Case of Tripoli**", Extrait de cahiers de Tunisie,V.34, Issue 137,138,PP. 69-94.
[٣] انظر جعيط، هشام، (١٩٨٦م) "**الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**"، ص١٩٢-٢٠٤، دار الطليعة، بيروت.
[4] Raymond, A., Op.Cit., "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views**", P.7.
[5] Haneda, M. & Miura, T., Op.Cit., "**Islamic Urban Studies**", P.9.

المنتج. فإسلامية المدن لا تكون بعناصرها العينية فقط، بل بآليات إنتاجها أيضاً والتي تميز الإسلام عن غيره.

ومما سبق نخلص إلى أن هؤلاء المستشرقين تعاملوا في دراساتهم مع الإسلام بشكل مجرد وعام كدين أو مدنية ذات تأثير عمراني معين؛ لذلك كان همهم هو البحث عن العناصر العمرانية العينية أو العلاقات الاجتماعية التي تعطي المدينة صفة الإسلامية.

٢- الإسلام كمنظومة من القيم: لقد اقترح بعض المستشرقين بناءً على دراساتهم للهيكل البنائي للمدينة "الإسلامية" أن ما نراه في المدن "الإسلامية" من سمات عينية ما هو إلا تعبير عن قيم المجتمع المسلم وأعضائه. فقد فسر هؤلاء المستشرقون على سبيل المثال وجود البوابات على أفواه الحارات على أنها تعبير عن الحاجة للأمان في المدن "الإسلامية". فوظيفة البوابات كانت بالنسبة لهم إما لحماية السكان أو للسيطرة على الحارة السكنية من خلفها. وقد فسرها آخرون بأنها تعكس الفصل الطبقي بين سكان الحارات.

أما الطرق غير النافذة والمنازل ذات الأفنية الداخلية والمداخل المنكسرة والأبواب المنكبة، أي عدم تلاقي الأبواب في الشوارع قبالة بعضها البعض، فقد فسرها المستشرقون على أنها تعكس قيم السكان للخصوصية المكانية والبصرية واحترام الآخرين والفصل بين الجنسين.

وأما واجهات المباني المصمتة فتعكس قيمة التواضع الذي يحث عليه الإسلام كما قالوا، وبالنسبة للتشابه بين واجهات المساكن فهي تعبير عن قيمة المساواة بين أفراد المجتمع المسلم. أما وجود محلات العطارين بالقرب من المسجد الجامع فإنه يعكس في نظرهم قيمة الطهارة.

ومن أمثال من قام بمثل هذا الربط بين القيم والعناصر العينيــة فــي المدينــة "الإسلامية"، كل من جورج مارسيه، عام ١٩٧٥م[1]، وجانيت أبو لغــد، عــام ١٩٨٠م، وعام ١٩٨٧م[2]، ورايموند، عام ١٩٩٤م[3].

حيث تمثل هذا الربط لدى كل مــن ســوفاجيه، عــام١٩٣٤م[4]، وجرونبــاوم، عام١٩٥٥م[5] من خلال ما قدماه من تفسير للتغيير الذي حدث في الهيكل العمراني لمدينة لمدينة دمشق بانتقالها من العهد البيزنطي إلى الإسلامي، بأنه ناتج عن اختلاف القيم بين المجتمعين. فيذكر جرونباوم حول ذلك أنه بدخول المسلمين إلى مدينة دمشق تم استبدال مُثل الحضارات القديمة السياسية والاجتماعية كالإهتمام بتوحيــد المجتمــع وبــالتنظيم العمراني والإداري بمُثل جديدة قوامها الإهتمام بالدين فظهر لــذلك تشــتت المجتمــع وتجزئته إلى كتل وجماعات، ذات قرابة، بدلاً من توحده، تحت شعار المواطنــة، كمــا ظهر الولاء للحارة السكنية أو للجماعة بدلاً من الولاء للمجتمع ككل.

وبالطبع فإن هذا الوصف العيني والاجتماعي للمدينة والمجتمع الإسلامي والذي اعتبره جرونباوم تعبيراً عن القيم الإسلامية هو من إنشاء المستشرق جرونباوم نفســه، كما ذُكِر سابقاً. أي أنه ربط الإسلام كدين ومنظومة من القيم بما خُيِّلَ له مــن جوانــب سلبية للعمران الإسلامي مقارنة بالحضارات القديمة. وبذلك فإن هذ االطرح إنما يعكس النظرة الاستشراقية الفوقية التي تحاول إظهار تفوق الغــرب مقابــل تخلــف الإســلام والمسلمين[6].

وبالرجوع للموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية فإنها تصنف القيم الاجتماعيــة إلى نوعين: القيم الظاهرة والتي تعمل كمعيار موجه للأحكام والقرارات والإختيــارات، أي للأفعال؛ والقيم الباطنة والتي تعمل كقاعدة تؤثر في السلوكيات[7].

---

[1] Pirenne, H., (1925) "**Medieval Cities**", Princeton university Press, Princeton.
[2] Johanson, B., (1981) "**The All Embracing Town and Its Mosques: Al-Misr Al-gami**", Revue de l`Occident Musulman et la Mediterranee,32:2, PP. 139-161.
[3] Raymond, A., Op.Cit., "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views"**P.7.
[4] Hourani, A., (1970) "**The Islamic City in the Light of Recent Research**", In: The Islamic City, Hourani, A., and Stern, S., Ed., PP. 9-24, Bruno Cassirer Press, Oxford
[5] Grunbaum, G., Op.Cit.,"**The Structure of The Muslim Town**",P. 142.
[6] المرجع نفسه، ص١٤٩.
[7] Sills, D., (1968) "**International Encyclopedia of Social Sciences**", V.16, The Macmillan and The Free Press, New York.

إلا أن المستشرقين في دراساتهم وتفسيراتهم للمدن الإسلامية ركزوا فقط على بعض القيم الظاهرة كالخصوصية والفصل بين الجنسين والتواضع والطهارة، إما إهمالاً منهم أو جهلاً بالقيم الباطنة. وحتى تلك القيم الظاهرة التي رجعوا إليها فقد أخذوها بعموميتها وشكلها المجرد حيث أشاروا فقط إلى وجود منظومة قيم إسلامية أثرت في المدن الإسلامية دونما تمحيص مفصل لها.

ولعله يمكننا هنا استثناء جانيت أبولغد من هذا التوصيف، إذ أنها حاولت في دراساتها للمدينة "الإسلامية" ربط بعض الملامح العينية بقيم إسلامية محددة. إلا أن منهجيتها، كما سيتم توضيحها لاحقاً، كانت أيضاً اختيارية ومحدودة إذ أنها ركزت على عدد من القيم الظاهرة دون ربط الإسلام بشكل عام كمنظومة متكاملة من القيم بالهيكل العمراني.

وإذا افترضنا جدلاً صحة طرح المستشرقين باعتبار القيم هي المحدد لشكل وبنية المدينة "الإسلامية" عمرانياً فإن السؤال المطروح هو: كيف يمكن ترجمة هذه القيم الإسلامية إلى عناصر عمرانية؟ أي ما هي الآليات التي تترجم القيم إلى عمران، حيث أن المستشرقين لم يوضحوا ذلك[1]. وبذلك فإن هناك شرخاً بين أداة التفسير، القيم الظاهرة، التي استخدمها هؤلاء المستشرقون وبين الظواهر العمرانية التي حاولوا تفسيرها.

وبالإضافة لما سبق فلا يفوتنا هنا أن نذكر أن مفهوم "القيم" بالشكل الذي وردت فيه إنما هو مفهوم حديث[2]. فالقيم لم تطرح كإشكالية في الفكر العربي التقليدي، بل ظهرت حديثاً في جدليات الفكر المعاصر. أي أن المستشرقين استخدموا مفهوماً حديثاً لتفسير ظواهر العمران التقليدي.

وللتلخيص، فقد كانت الدراسات حتى الستينيات من القرن العشرين حبيسة التفكير الاستشراقي التقليدي المبني على منهجية المقارنة بين قطبي ثنائية أوروبا والإسلام. فظهرت

[1] Wilson, D. Ed, (1976) "**Islam And Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives**", Variorum Preprints, London.
[2] Hollinger, R., (1994) "**Postmodernism and The Social Sciences: a Thematic Approach**", P.59, Sage, California.

لذلك نظريات وقراءات مختلفة للمدينة "الإسلامية" منطلقة من جــذور المستشــرقين المعرفيــة خاصة أفكار رواد علم الإجتماع والسياسة في الغرب مثل ماركس وويبر.

ثم بدأ في الستينيات يظهر صوت ينتقد ويرفض هذه المنهجية المقارنة، لكنه لم يــتمكن من الإنفلات منها تماماً أو من جذورها المعرفية الغربية كما في دراسات حــوراني وســتيرن ولابيدوس. لذا فإن هذه الدراسات أساءت فهم المدينة "الإسلامية".

فالمتأمل في سيرة المستشرقين يجد أن مشكلة الاستشراق تزداد حدة وعنصرية وتجنيــاً على التاريخ العربي والمسلم كلما اقتربنا من دائرة "الاستشراق والإسلام"، حيث تقل الموضوعية والإنصاف، وهذا مرده جزئياً إلى التعصب من جهة والجهل بعلوم الــدين المرتبطــة ارتباطــاً مباشراً ووثيقاً باللغة العربية لغة القرآن الكريم من جهة أخرى.

إلا أنه ومنذ نهاية السبعينيات من القرن العشرين انضم باحثون من العالم الإسلامي إلى مجال الدراسات الحضرية الإسلامية فأوجدوا لذلك منهجاً بحثياً جديداً ومختلفاً جذرياً عما أوجده المستشرقون، وهو ما سنشرحه في المطلب التالي.

المطلب الثاني: القراءات الفقهية وإشكالية تعميم النتائج

المقصد الأول: البحث عن الجذور التاريخية للإشكالية

إن من الملاحظ عند التأصيل التاريخي لمجموع الدراسات، سواء منها الاستشراقية أو ما كان منها على أيدي باحثين عرب ومسلمين، والتي كرست أثر الشريعة الإسلامية فــي تحديــد البنية المبنية للمدينة العربية "الإسلامية"، تلك الرؤية اللاتاريخية التي تقدم تزاوجاً بــين الــنص الديني وبين "الوقائع التاريخية" لما أسمتها، هذه الدراسات الفقهية، بــ "النوازل" لمحاولة تقــديم نماذج نمطية وجامدة للمدينة العربية المعاصرة قياساً على الماضي.

فقد تولى كل من المستشرقين سبايس Spies وبرونشفيج Brunschvig [1] مسؤولية تمهيــد الطريق لظهور مثل هذه الدراسات التقليدية تمت على أيدي باحثين عرب ومسلمين؛ من خــلال

[1] نظراً لكون دراسة كل من سبايس وبرونشفيج باللغة الألمانية، فقد تمت الإستعانة بمصادر ثانوية للتعرف على هذه الدراسات.

ما قدماه من نظرة عامة حول دور الشريعة الإسلامية في تسيير مناحي الحياة الاجتماعية في المدينة بالإضافة لدورها في تقنين الناتج الفيزيائي للمدينة العربية.

حيث تبنى سبايس في دراسته، عام١٩٢٧م[1]، المذهب الشافعي لتحديد العلاقات بين الجيران مثلاً [2]. فهو ينظر للشريعة الإسلامية على أنها قانون ناظم للحياة والعمران في المدينة "الإسلامية". محاولاً بذلك تقديم فهماً للتكوين العمراني في المدينة "الإسلامية"، مختلفاً عن ما قدمته دراسات المستشرقين في ذاك الوقت، من خلال التركيز على بعض آليات ومسببات التي أنتجت مثل هكذا تكوين عمراني وليس بالإقتصار فقط على دراسة العناصر العينية الظاهرة فيه.

أما برونشفيج فقد استعان بمخطوطات إسلامية من العصور الوسطى ليثبت في دراسته عام١٩٤٧م[3]، إلى أن ما كان يستعين به القضاة من تعاليم الشريعة الإسلامية في الحكم في النوازل العمرانية ما هو إلا المسبب الأول الذي أنتج التركيبة العمرانية للمدن "الإسلامية" بطابعها المميز، وأن المسلمين قد اعتمدوا مبادىء عمرانية إسلامية في إنشاء ونمو مدنهم مثل مبدأ الضرر[4].

ومما يأخذه الباحثون على دراسة برونشفيج هذه، ما استخدمه من منهجية إستقرائية غربية في تعميم نتائج دراسته على المدن "الإسلامية" كلها برغم أنها اقتصرت على مذهب قضاة شمال إفريقيا كمرجع في تحليله لأحكام القضاة في النوازل العمرانية وعلى مدينة فاس خلال الحكم العثماني والإستعمار الفرنسي كمرجع في دراسته للتركيبة العينية.

وفي وقت لاحق وبعد انقطاع طال لمدة أربعة عقود متتالية، جاءت عالمة الإجتماع الأمريكية جانيت أبو لغد لتعيد الحياة لمنهج كل من سبايس وبرونشفيج في تفسير البيئة المبنية للمدينة "الإسلامية". حيث انتقدت أبو لغد في دراستيها، في عام ١٩٨٠م و ١٩٨٧م، منهجية المستشرقين التقليدية في دراسة المدينة "الإسلامية". حيث حاولت جاهدة تصور نموذج للمدينة

---

[1] Spies, O., (1927) "**Islamiches Nachbarrecht Nach Schafitischer Lehre**", Zeitschrift fur Vergkeichende Rechtswissenschaft.

[2] Abu-Lughud, J., (1987) "**The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary relevance**", International Journal of Middle East Studies, V.19, P.157.

[3] Brunschvig, R., (1947) "**Urbanisme Medieval et Droit Musulman**", Revue des etudes Islamiques, XV, PP.127-155.

[4] Raymond, A., Op.Cit., "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views**"P.42,88.

"الإسلامية" بناء على فرضية أن العمران يعتمد على مبادىء إسلامية معينة. حيث اعتبرت الإسلام واحداً من مجموعة عوامل متداخلة محدِدة لآليات إنتاج المدينة "الإسلامية"، وأثارت مسألة التشريع الإسلامي من خلال عرضها لبعض المبادىء الإسلامية التي لابد وأن تؤدي إذا طبقت إلى عمران إسلامي ذو طابع مميز.

ففي دراستها التي نشرتها عام ١٩٨٠م[1] اقترحت أبولغد أربعة مبادىء إسلامية[2]، كما وصفتها، تشكل بمجموعها ما أسمته بالتركيبة العميقة للمدينة "الإسلامية". أما في دراستها عام ١٩٨٧م، فقد اقترحت أبولغد ثلاثة "عناصر"[3] إسلامية أخرى. وهذه العناصر، كما تقول، أعطت المدينة "الإسلامية" طابعها المميز من خلال الحلول الفراغية والمعمارية التي تفرزها والتي تعكس بدورها المبادىء التي أنتجتها. إلا أن هذه الحلول كما تؤكد أبولغد لا يمكن اعتبارها إسلامية بذاتها، بل إن الشريعة الإسلامية تعمل كأحد العوامل المساعدة في إنتاجها. أي أن الشريعة الإسلامية كانت آلية لمساعدة المجتمع المسلم للوصول لأهدافه، وليست المحدد للناتج العمراني[4].

وعلى نفس النهج استنتج الهذلول، في دراسة له عام ١٩٨١م[5] ركز فيها على أعراف استخدام المكان المنبثقة من الشريعة الإسلامية كمحور لفهم المدينة "الإسلامية"، أن عدم الإستمرارية بين العمران التقليدي والعمران المعاصر سببه تبني المدن العربية المعاصرة لآليات تنظيمية حديثة أساسها الأنظمة والقوانين التي تركز على التركيبة العمرانية دون الإلتفات لقيم ومعتقدات وعادات المجتمعات المسلمة. أما المدن الإسلامية فقد تبلورت حلولها العمرانية من خلال أعراف استخدام المكان والتي تعكس سلوكيات وتصرفات السكان المنبثقة من الشريعة الإسلامية. أي أن المدينة الإسلامية طورت نمطها البنائي المميز لها تبعاً لأعرافها الاجتماعية.

---

[1] Abu Lughod, J., (1980) "**Contemporary Relevance of Islamic Urban Principles**", Islamic Architecture & Urbanism, PP.64-70, King Faisal University, Dammam.

[2] تمثلت هذه المبادىء ب:١- البلكات السكنية الكبيرة التي تحوي أماكن شبه عامة مثل الطرق غير النافذة. ٢- طبيعة خطوط الحركة في المدينة. ٣- العلاقات بين الجيران. ٤- تقسيم حقوق العقارات.

[3] لقد استعملت أبو لغد في دراستها هذه مسمى "عناصر" أو "عوامل" أو "وضعيات" بعيداً عن مسمى "مبادىء". حيث تمثلت هذه العناصرب: ١- التمييز العقدي بين السكان كمسلمين وغير مسلمين. ٢- الفصل بين النساء والرجال. ٣- النظام القانوني أو الشريعة التي أثرت في التركيب الفراغي للمدينة.

[4] فعلى سبيل المثال، يميز الإسلام كما تقول أبو لغد بين السكان المسلمين وغير المسلمين من الناحية الاجتماعية وليس من حيث التوزيع المكاني. فالبعد المكاني بين الطبقات لم يكن آلية لتحقيق البعد الاجتماعي إلا في بعض الحالات التي تحدث فيها بعض الإضطرابات، فإن الفصل بين السكان مكانياً كان أمراً وارداً لتأكيد الفصل الاجتماعي. انظر Abu-Lughud, J., Op.Cit., "**The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary relevance**", P.164.

[5] Al Hathloul, S., (1981) "**Tradition Continuty and Change in the Physical Environment**", Unpublished Ph.D Dissertation, MIT, Cambridge, Massachusetts.

وهكذا فقد احتوت آليات إنتاج العمران في المدن الإسلامية على علاقات تبادلية بين الشكل العمراني والإستخدام دونما تحديد مسبق للحل النهائي لعمران المدينة، بينما نجد أن آليات العمران المعاصرة تتضمن علاقة حتمية بين الشكل والإستخدام، إذ يتم إنتاج الشكل العمراني أولاً والذي يعمل بدوره كمحدد للإستخدام ثانياً[١].

أما بسيم حكيم فقد حاول في دراسته، عام١٩٨٦م، إعادة صياغة مفهوم المدينة "الإسلامية" من خلال ما استنبطه من مخطوطات فقهية من المذهب المالكي بالإستعانة برفع مساحي لمدينة تونس. فهو يحاول إيجاد هذا المفهوم من خلال النظر ليس في الأشكال البنائية وحسب، بل أخذ آليات التكوين العمراني في المدينة العربية "الإسلامية" بعين الإعتبار أيضاً.

حيث استنتج حكيم في دراسته أن التركيبة العمرانية ومكوناتها في المدينة "الإسلامية" هي تراكيب ذات منظومة ناتجة من تطبيق مبادىء منبثقة من الشريعة الإسلامية، حيث أشار إلى وجود منظومة نمطية لاستخدامات الأماكن العمرانية في المدينة "الإسلامية". فقد توصل بأن هناك لغة بنائية أو عينية معروفة وبالتالي فهناك لغة تصميمية سائدة في جميع المدن الإسلامية تميزت بعناصرها ووظيفتها وأشكالها الفذة. ولذلك فهو يرى أن هذه العناصر البنائية استمرت دونما تغيير، أي أنها ثابتة، خلال قرون من الإستخدام في معظم العالم الإسلامي[٢]. والظاهر هنا هو أن حكيم قد تأثر بنظرية كريستوفر ألكساندر المعروفة بلغة الأنساق، وهذا التأثر واضح من تعليلاته. فهو يذكر أن التفاعلات بين المبادىء الإسلامية النابعة من الفقه وبين اللغة التصميمية، والمتمثلة في العناصر العينية والأنماط البنائية، خلال عملية التكوين العمراني الديناميكية أدت إلى إنتاج حلول تصميمية وأشكال عمرانية يمكن وصفها بأنها أنماط[٣].

ومما سبق يبدو أن حكيم تأثر بعض الشيء بالنظرة الاستشراقية ذات التوجه العيني الثابت؛ فقد نظر للمدينة "الإسلامية" وكأنها مكونة من عناصر[٤] ونسيج عمراني ثابت ذي ملامح

---

[1] AL Hathloul, S., (1996) "**The Arab Muslim City: Tradition Continuty and Change in the Physical Environment**", Dar Al Sahan, Riyadh.

[٢] لقد وصف حكيم هذه العناصر كما وجدت في مدينة تونس القديمة والتي يعود تاريخها غلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذاكراً أن هذه العناصر تمثل العناصر العمرانية أو الأنماط البنائية للمدينة العربية "الإسلامية الناضجة والكبيرة نسبياً أو ما أسماه "المدينة". وكأن حكيم هنا يقع بمصيدة المنهجية الاستشراقية في الوصول لنموذج ثابت للمدينة "الإسلامية". انظر Hakim, Basim, Op.Cit., **"Arabic- Islamic Cities: Building and planning Principles"**, PP.56-63.

[٣] المرجع نفسه، ص١٣٨.

[٤] لقد عرّف حكيم المدينة "الإسلامية" من خلال عناصرها العينية، مثل المسجد الجامع والسوق ودار القضاء والحمامات أحياناً. انظر المرجع نفسه، ص٥٧، ٨٠.

نمطية، إلا أنه تطرق للأسس التخطيطية التي أفرزت هكذا ناتج فيزيائي[١]، كما سيتم توضـــيحه بشيء من التفصيل لاحقاً.

وإن تقبلنا نظرة حكيم بأن المدينة هي نتاج عملية بنائية ديناميكية، وفي الوقت ذاته تقبلنا نظرته بأن المدينة "الإسلامية" مكونة من مجموعة مـــن الأنمـــاط، ثابتـــة نســـبياً، وأن المـــدن "الإسلامية" جميعها متشابهة[٢] فإننا سنستنتج تناقضاً واضحاً في طرحه بين العملية الديناميكية وما أنتجته من أنماط. وبذلك فإن نظرية حكيم قد تكون صحيحة إذا طبقت على مستوى جزئي فـــي المدينة وليس مستوى واسع النطاق[٣]. فمن المنطق ألا تؤدي آليات البناء الديناميكية وبالذات على المستوى الواسع إلى أنماط ثابتة من العناصر العمرانية في أرجاء العالم الإســـلامي المترامـــي الأطراف وعلى مر القرون.

وفي دراسة لجميل أكبر عام ١٩٨٤م، أسس فيها لفكرة المسؤولية في العمـــران. وقـــدم فيها طرحاً مفاده أن العمران بشكل عام نتاج لتدخلات أفراد أو مؤسسات تتمتع بحقوق مختلفة؛ لذا فبدراسة الآليات التي تعطي هؤلاء المتصرفين الحقوق أو تحد من مسؤولياتهم يمكننـــا فهـــم البيئة العمرانية[٤].

فقد تصور أكبر أن البيئة العمرانية عبارة عن سلســـلة مـــن القـــرارات أو التـــدخلات المتراكمة لأفراد أو جماعات تتمتع بقيم مختلفة. وقام بوضع نموذج لقياس المســـؤوليات التـــي يتمتع بها هؤلاء المتصرفون من خلال منظومات حقوق مجتمعاتهم؛ وذلك بالنظر إلى حـــالات الأعيان التي تقع تحت مسؤولياتهم. فقد أثار أكبر في نموذجه لأنماط المسؤولية مسألة نوعيـــة البيئة كهدف عمراني، فيذكر بأن الشريعة الإسلامية أوجدت مجموعة من الآليات التـــي تلقـــي بالمسؤولية العمرانية على السكان كآليات إحياء الأرض والإرتفاق بها. ولهـــذا نجـــد، بحســـب

---

[١] يقول حكيم إن النظر إلى الشكل العمراني لابد وأن يكون من خلال مرجعيته للبيئة العمرانية. أي أن الشكل العمراني ديناميكي نسبياً عندما ننظر إليه على مر قرون من السنين، وثابت نسبياً عندما نرصده لفترات قصيرة. انظر المرجع نفسه، ص١٩، ١٠٢. إلا أنه من الممكن وباستخدام نظرية حكيم نفسها دحض ما قاله بأن نظرته للمدينة "الإسلامية" نابعة من توجه ديناميكي، فهو قد وقع في مأزق فكري عندما أقحم فكرة الأنماط في نظريته؛ وذلك لأن الشكل العمراني الناتج عن تفاعل لغة تصميمية ذات أنماط وعناصر عينية ثابتة مع مبادىء إسلامية ثابتة لابد وأن يكون بالضرورة شكلاً أو نمطاً عمرانياً ثابتاً.

[٢] المرجع نفسه، ص ص١٣٨-١٣٩.

[٣] وبالفعل فقد استشهد حكيم بعناصر من البيئة الدقيقة، مثل السوق التجاري والدور السكنية، كأمثلة للأنماط العمرانية التي تحدث عنها في دراسته ولم يستشهد بأية أمثلة لأنماط عمرانية على مستوى المدينة.

[4] Akbar, J., (1984) "**Responsipility and the Traditional Muslim Built Environment**", Unpublished Ph.D Dessertation, Department of Architecture, MIT, Cambridge, Massachusetts.

فرضية أكبر، أن المدينة "الإسلامية" تشكل عمراناً ذاتي التشييد وذاتي الخدمات وذاتي الحلــول وذا نوعية بيئية عالية، بعيداً عن المفهوم الغربي، وتخدم حاجات وعادات مستخدميها.

وانطلاقاً من هذا الطرح فإن أكبر يصر على أنه لا يوجد شكل أو نمط عمراني محــدد للمدن الإسلامية، بل إن كل مدينة أو حي له شكله العمراني الذي يخدمه والذي حدده التفاعل بين عوامل مختلفة منها الجغرافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والأعراف البنائية من جهــة وآليات الحقوق من جهة أخرى. فمتى تشابهت هذه العوامل تشابه المنتج النهائي، أي صار الحل العمراني متشابهاً[1].

وبهذا تكون هذه الدراسات بمجملها قد سطرت ذلك المنهج "اللاموضوعي"، وقد رسمت أفق تلك الرؤية "اللاتاريخية" لما تبعها من دراسات تقليدية تبنت الشريعة الإسلامية لتفسير البيئة المبنية في المدينة العربية "الإسلامية"، على النحو التالي.

المقصد الثاني: طبيعة وملامح الإشكالية

إن من الملاحظ عند إعادة النظر في المنهجية المتبعة في تتبــع مجموعــات الأســس وتحري العوامل الناظمة للمنتج العمراني في المدينة العربية "الإسلامية"، أن أبرز ما تفرزه هذه المنهجية، وهو مما تناقلته الدراسات الفقهية التقليدية، هو محاولة تمييز أطر التعامل مع مكونات المدينة من خلال ثلاثة قواعد هي الإستخدام، والملكية والسيطرة ومتراكباتها، استخدام- ملكيــة وملكية-سيطرة، واستخدام-سيطرة، ومن ثم تتبع المتعلقات الفقهية المقررة ضمن هذه القواعــد العامة لتحديد علاقات القاطنين بالمدينة ومحددات العمران بها.

ومن الأمثلة التي تحفل بها مثل هذه الدراسات التقليدية في هذا الإطار، ما تسرده مــن قوانين تحدد عرض الطريق العام وحقوق "الإستخدام والسيطرة والملكية" للمرافق العمرانية في البيئة الحضرية ضمن مبدأ شرعي ينبثق من حديث نبــوي شــريف "لا ضــرر ولا ضــرار"، ومتعلقات بناء الجدران للبيوت المتلاصقة بما لا يحجب الهواء عن الجــار، ونظــام الحســبة والمراقبة الذاتية التي تحض عليها الشريعة. حيث تستحضر أغلب هذه الدراسات وثيقــة ابــن

---

[1] Akbar, J., (1988) "**Crisis in the Built Environment: The Case of Muslim City**", Concept Media, P.7, Singapore.

الرامي في مراجعة مسائل قضائية مختارة من الفتاوى مما حفلت به دواوين القضاء والمنازعات بين الجيران مما كان له دور في تراكمية اتخاذ القرارات البنائية وتناقلها كأعراف بنائية.

ولتفنيد مجموعة الإدعاءات في هذه الدراسات التقليدية، بسيم حكيم مثالاً، ولإعادة قراءة العلاقة بين نصوص الشريعة العامة التي توردها هذه الدراسات وبين الناتج العمراني كسبب ومسبب بموضوعية، سنعمد تالياً إلى مراجعة بنودها مراجعة نقدية.

وابتداء يمكن القول أن هذه المنهجية في دراسة المدينة العربية لا يعيبها شيء، إن كان المقصود تناولها كدراسة تاريخية "لحالة تاريخية" خاصة في فترة خاصة. أما الإشكالية فهي محاولة تعميم النتائج، وبخاصة تأويلات النصوص الدينية العامة التي تحض على الأخلاق والتسامح، ليتم تصنيفها كأطر إجتماعية محددة وناظمة لتصبح أقنوماً مقدساً في قواعد التخطيط والبناء ومطها خارج إطارها الاجتماعي الإنساني. فهذه الدراسات تسمها سمة عامة في تعداد هذه الأطر والسلوكيات والأنظمة سرداً حرفياً، وإلى حد كبير سطحياً، وقراءة الناتج العمراني للمدينة كإفراز مباشر وأوحد لهذه النصوص العامة. ويمكن إجمال ما احتوته هذه المنهجية من بنود على النحو الآتي:

١- تدعي هذه الدراسات التقليدية أنه مع تطور النمو في المدن العربية "الإسلامية" واتساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية حتى جنوب الأندلس، فقد تطورت مجموعة من الخبرات فيما يتعلق بقوانين البناء والمشكلات التي وردت بالقضاء، وأن القضاة كانوا يستنجدون بالإضافة الى العلم الشرعي في فض النزاعات بين الجيران في مسائل البناء ببعض المتمرسين في خبرة البناء ومنهم ابن الرامي "محمد بن ابراهيم اللخمي، المتوفى عام ٧٣٤ هـ - ١٣٣٤ م" الذي كان مشهوراً بخبرته الفذه في مسائل البناء والقوانين ومتعلقاتها والتي صنفها في كتابه "الإعلان في أحكام البنيان". والمساحة التالية تتناول فصول الكتاب بشيء من التفصيل.

- **نظرة تحليلية في كتاب "الإعلان في أحكام البنيان"**[1]

هذا الكتاب، كما تشير المصادر التاريخية، هو عبارة عن مجموعة من القضايا في النزاعات بين المتخاصمين حول مسائل البناء، والتي تراكمت لابن الرامي بمـــرور الزمن، بالإضافة إلى جملة من الأحكام والفتاوى والأوضاع العرفية التي غدت بمثابـــة القوانين البلدية فقام بتصنيفها ضمن كتب: الأول كتاب الأبنية في الجدار، والثاني كتاب نفي الضرر، والثالث كتاب عيوب الدور، والرابع كتاب الغـــروس، والخـــامس كتـــاب الأرحية.

أما كتاب الأبنية في الجدار فيشتمل أساساً على مسائل في النزاعات بين الجيران المشتركين في جدار واحد نظراً لتلاصق المدينة ودورها، وذلك حين قِسمَته أو بنائه أو إعادة بنائه إذا انهدم أو استغلاله لحمل السقف عليه.

أما الكتاب الثاني حول نفي الضرر فيعتمد ابن الرامي فيه منهجاً فقهياً ركز فيه على مسائل الضرر فيما يختص بالبناء والبنيان. وفي كتابه الثالث عيوب الدور يســـجل ابن الرامي مجموعة من النوازل أو الوقائع التي عاينها بنفسه، بالإضافة لما يورده من دقائق الخبرات البنائية في مسائل البناء من ناحية مهنية. ويتميز هذا الكتاب بذلك عـــن غيره من كتابات الفقه النظرية بأنه يربط الفقه النظري بنوازل واقعية أثبتها في كتابه.

أما كتاب الغروس فيبدو بعيداً عن الموضوع بالنسبة للكتب الثلاثـــة الأولـــى إذ ينفرد بالبحث في الحياة الريفية وما يتعلق بالنزاعات بين الملكيات. وكذلك يبدو الكتاب الخامس وهو كتاب الأرحية التي تقام على مجاري الأنهار والأودية خارج التجمعـــات السكانية ليس ذو علاقة لصيقة بمضامين الكتب المتقدمة. ويعيب هذا الكتاب وما ســـبق خلط ترتيب المسائل وتبعثر المفاهيم مما يعترف به ابن الرامي في مقدمة كتابه، إضافة الى قصوره في استعمال اللغة احياناً للتعبير عن المستجدات والمسائل فينزع كثيراً الى الإستنجاد باللغة العامية وهي مما يعيب التسلسل والمتانه اللغوية بالكتاب.

[1] انظر اللخمي ابن الرامي، أبو عبدالله محمد بن إبراهيم، (١٩٩٩م) "**الإعلان في أحكام البنيان**"، تحقيق فريد بن سليمان، مركز النشر الجامعي، تونس.

وبالنظر الى محتوى كتاب ابن الرامي، وهو بلا شك وثيقة تاريخية مهمة تعكس وتسجل أبرز ما كان يدور في أوساط البناء والبنيان في أوج الحضارة العربية الإسلامية، إلا أنها لا تفك رموز الإبداعات التي نشهدها في العمارة، إنما تسجل وقائع اجتماعية وخبرات مهنية تعكس مرحلة زمنية يمكن الإستفادة من دروسها كآلية لا كطريقة أو نظرية يمكن تطبيقها ونقلها. وتبين مساجلات قانونية لمعالجة أوضاع قائمة لا تقديم نظرية مسبقة للتخطيط كما هو الحال في المدن العربية اليوم.

وهذه المشكلات المتفاقمة التي حفلت بها المدينة العربية "الإسلامية" والتي شغلت القضاء ودواوين الدولة آنذاك لا يمكن لها بحال أن تحتل أي حيز في الديوان القضائي اليوم. فهناك مراقبة صارمة من قبل النقابات المهنية قبل إعطاء أذونات الترخيص، بل ويتم مسبقاً تخيل ما سيكون عليه المبنى، وبالنسبة لعلاقته بما يجاوره من أبنية وموقعه من النسيج الحضري ككل. أما الرجوع لوثيقة ابن الرامي فهذا يدعم النظرية المناهضة لمثل هكذا دراسات تقليدية بعدم نجاعة وقصور هذا التخطيط الإرتجالي والعشوائي للمدينة.

وأما عن الفرق بين المنظومتين الاجتماعيتين بين الماضي والحاضر وكذلك البيئة المبنية والنسيج الحضري ومن يناسب أكثر فهذه مسألة أخرى تتعلق بمرحلة زمنية وبمسائل متعلقة بالهوية والمناخ وأمور حضارية ثقافية أخرى تحتل أهمية أخرى. ولكن المهم هنا أن ندرك ما يجب أن نأخذ وما لا نأخذ من التاريخ. أين ينبغي أن تتوقف دراستنا لمسائل تاريخية من حضارتنا العربية الإسلامية المجيدة إن كان لنا أن ننهض بحضارة عربية إسلامية معاصرة لا تشكل إجتراراً للماضي أو إعادة استنساخه في القرن الحادي والعشرين.

٢- أوردت هذه الدراسات التقليدية أدواراً مختلفة لعوامل أثرت في تقنين الناتج الفيزيائي والحسي للمدينة. فمن هذه العوامل:

أ- دور الحسبة والمحتسب.

ب- القضاء والتشريعات المستمدة من الشريعة الإسلامية.

ج- بالإضافة الى الأعراف الاجتماعية التي أسهمت بشكل كبير في تناقل خبرات بنائية واجتماعية انعكست مباشرة في الناتج الحسي للمدينة، إضافة الى أنها شكلت نمطية معينة من السلوكيات الاجتماعية تبعاً لذلك.

ويبدو أن هذه العوامل وغيرها حاضرة بكل زمان وإن تبدلت صفتها وشكلها ومسماها. وببساطة هي تمثل الضوابط القانونية والتشريعية للتحكم في النمو البنائي الفيزيائي للبيئة المبنية. وتجتهد الدراسات المختلفة في رفع صفة هذه العناصر وهيمنتها في التخطيط المسبق للمدينة فيما تعقد مقارنات أبسط ما يمكن أن توصف بها أنها تحيزية باتجاه الماضي حين تقلل من شأن هذه العناصر في الوقت الحاضر وإن اختلفت مسمياتها.

ويبدو أن العكس هو الصحيح بين الحالتين؛ ففي حالة المدينة العربية التقليدية كانت هذه العوامل تقوم بدور "الترقيع" والمراقبة لما يستجد من مشكلات "عدم التخطيط المسبق" والنمو العشوائي العفوي، فيما تلعب هذه العوامل حالياً، بحسب ما تورده الدراسات التقليدية، دوراً صارماً في منع المشكلات قبل حدوثها بتقنين نمو المدينة "والتخطيط المسبق" لنموها. وقد آن الأوان لهذه الدراسات المتعاطفة مع الماضي أن تكتفي بوصفه كنموذج "تاريخي"، دون محاولة تمديده لينوب عن الحاضر نظراً لاختلاف المكان والزمان وتبدل الأحوال الفكرية والمعيشية والبيئية. فخطورة هذه الدراسات "اللاتاريخية" تكمن في أنها تشكل "قراءة تراثية للعصر"[١] وهي من أخطر القراءات الممكنة للتراث.

ومن أمثلة هذه القراءات اللاتاريخية كتاب "عمارة الأرض في الإسلام" لصاحبه جميل أكبر، الذي يستدل فيه بالعديد من الآثار والأخبار والممارسات التي سادت في المدينة العربية كدور الحسبة والمحتسب في رصد المخالفات البنائية وغيرها. فالكتاب كغيره من الدراسات النظرية يتحيز بشكل كامل لنتيجة أن الشريعة كانت المخطط الأوحد والرئيس في المدينة، مما يعيق البحث عن الإلمام بشمولية العوامل التي تدخل في تخطيط المدينة من جهة، ومن جهة

---

[١] "القراءة التراثية" أو "القراءة السلفية للتراث" كما يطلق عليها محمد عابد الجابري، فهو يصنفها كقراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. فالتراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها: التراث يكرر نفسه. فالقراءتان، القراءة "التراثية للتراث" والقراءة "التراثية للعصر"، تكمن بهما خطورة "غلبة" سلطة الماضي على الحاضر والهيمنة عليه، بخلاف ما يجب أن تكون عليه القراءة الصحيحة للتراث بقراءته "قراءة عصرية"وهذه القراءة هي أكثر أنواع القراءات التي يمارسها أبرز رواد الفكر والعمارة في محاولاتهم للتوفيق بين أصالة وتراث الماضي في مقابل مستجدات العصر، وفيما يعرف في ساحة الفكر الثقافي العربي المعاصر بالإصالة والتجديد والمعاصرة. انظر الجابري، محمد عابد، (١٩٩٣م) "**نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**"، ط٦، المركز الثقافي العربي، بيروت.

أخرى يخفق في تقديم نظرية أساسية في تحليل ومقارنة المدن المختلفة ودراسة عوامل نشأتها للإستفادة منها في التخطيط للمدينة العربية المعاصرة، فالكتاب بمجمله ينظر إلى الماضي بنوع من التقديس بما يتعذر معه إمكانية التلاقح الفكري بين الماضي والحاضر[1]. وسيتم إفراد مساحة خاصة لتقديم مراجعة نقدية لكتاب عمارة الأرض في الإسلام في الفصل القادم. وفي هذا السياق لابد من تقديم نظرة تحليلية لدراسة حكيم كمثال في صدد تفنيد مثل هكذا قراءات لاتاريخية.

- **نظرة تحليلية في كتاب "المدينة العربية الإسلامية: قواعد البناء والتخطيط"[2]**

يقسّم بسيم حكيم دراسته إلى أربعة فصول رئيسة يستهلها في الفصل الأول بمتعلقات الشريعة الإسلامية وما يسميه الضوابط البنائية للمتجاورة السكنية، حيث يستعرض مجموعة من النظم والسلوكيات والأطر التي حكمت الموروث العمراني في مدينة تونس التي يطبقها كحالة دراسية. ويورد في هذا الفصل مجموعة من الفتاوى وحالات الخصومة والنزاعات بين الجيران في مسائل البناء اعتماداً على قواعد فقهية شرعية أبرزها قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"[3]. كما يسرد مجموعة من القوانين التي يعتبرها مهمة في تقرير أبعاد المدينة "الإسلامية" منها عرض الطريق والذي تستند مجموعات من الدراسات التقليدية في تحديده بسبعة أذرع انطلاقاً من الحديث النبوي الشريف: "إذا اختلفتم في الطريق جعل عرضه سبعة أذرع"[4]، عن رواية مسلم، أو ما يتسع لجملين محملين وأحدهما رائح والآخر غاد، كما يحدد ارتفاع شرفات المنازل المطلة على الطريق براكب الجمل.

في الفصل الثاني يتطرق الكاتب للمدينة ككائن عضوي وما تتكون منه من أنماط المباني من مركزها لمحيطها، وهو ما يطلق عليه "لغة التصميم" والتي تضم المدرسة والمسجد والمتجاورة السكنية وغيرها مما يحوي تركيبة عضوية بنائية تكون معالم المدينة، تونس. وفي الفصل الثالث يتطرق "لعملية البناء" في مدينة تونس، ويعني بعملية البناء الأفعال والحوادث والقرارات التي تم اتخاذها والتي أدت للشكل الناتج

[1] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق "**عمارة الأرض في الإسلام**".

[2] Hakim, Basim, Op.Cit.,, **"Arabic- Islamic Cities: Building and planning Principles"**.

[3] عن أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار. حديث حسن، رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً، ورواه مالك في "الموطأ" عن عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلاً، فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوى بعضها ببعض.

[4] حدثني أبو كامل فضيل بن حسين الجحدري حدثنا عبد العزيز بن المختار حدثنا خالد الحذاء عن يوسف بن عبد الله عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا اختلفتم في الطريق جعل عرضه سبع أذرع. انظر أبو زكريا النووي، يحيى بن شرف، (١٩٩٦م) "**صحيح مسلم بشرح النووي**"، باب قدر الطريق، دار السلام، القاهرة.

للمدينة. أما الفصل الرابع فيستخلص به الكاتب مجموعة نتائج لدراسته تتضمن نقد الدراسات الاستشراقية للمدينة "الإسلامية" والتي يراها تعوزها المنهجية، وبأنها سليمة وإن كانت سطحية في ربطها بين السبب والمسبب.

لكن من أبرز نتائج دراسة حكيم هو تأكيده على أن أسس التركيبة البنائية للمدينة العربية "الإسلامية" وعلى امتداد العالم الإسلامي؛ هي مجموعة من النظم والقوانين المتعلقة بقواعد البناء والمستمدة من "الفقه الإسلامي" والشريعة. أما ملاحق الدراسة فتحوي في القسم الأول مجموعات من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية العامة التي تحض على الخلق الكريم والمعاملة الحسنة بين الناس، وفي القسم الثاني تحوي ترتيباً زمنياً للرجال الذين نشروا المذهب المالكي في شمال إفريقيا حيث مدينة تونس كحالة دراسية للكتاب، أما القسم الثالث فيحوي عينة مترجمة من وثيقة ابن الرامي. أما ما تحويه الطبعة المزيدة الحالية من الكتاب هي ورقة بحثية للكاتب حول دور الأعراف الاجتماعية في تباين العمران في المدن "الإسلامية" تذيل ملحقات الكتاب.

ومن أبرز ما تستشهد به دراسة حكيم وغيرها، وفي إطار القواعد التي قعّدت النمو في المدينة العربية "الإسلامية" وصبغت البيئة المبنية بطابعها، هو الحسبة والمحتسب في الإسلام، حيث تعمد هذه الدراسات إلى توصيف ما كان يقوم به الرسول الكريم من توجيه للمجتمع المسلم بأنه "حسبة" وذلك حين كان يطوف بالمدينة مصححاً ما يجده من خلل، ثم تدعي هذه الدراسات نقل هذه المهمة الى عمر بن الخطاب بالمدينة وعمرو بن العاص بمكة.

فيقول وليد السيد في خضم قراءته النقدية لمثل هذه الدراسات التقليدية: "...ويكاد لا يخلو كتاب عن المدينة "الإسلامية" من حديث رواه الألباني عن رواية أبي هريرة في الحديث الصحيح الذي أورده الترمذي في صحيحه أن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، مر على صبرة من طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال: "يا صاحب الطعام ما هذا؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله! قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟ ثم قال: من غش فليس مني"، رواه مسلم. ويستشهد هؤلاء بأن هذا كان مقدمة لتطور دور "المحتسب" في الإسلام الذي كان يراقب النمو العمراني فيها ولا ندري ما

هي العلاقة المباشرة أو حتى غير المباشرة بين دور الرسول الكريم في تنمية الخيرية التي بعث من أجلها، "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، وبين مراقبة التطور العمراني بالمدينة العربية بعد مئات السنين؟ وهذا الربط الساذج والقسري إنما هو أشبه بمن يربط دور جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السعودية، "المطوعين" في وقتنا الحاضر، وبين التطور العمراني الذي تشهده المملكة!"[1].

ومن هنا فالسؤال الذي يبرز هو؛ بأية درجة مباشرة أو غير مباشرة تدخلت الشريعة والدين الإسلامي بنصوص صريحة في تخطيط المدينة العربية "الإسلامية" كما تزعم هذه الدراسات؟ وهل هناك من براهين وأدلة تدعم هذه المزاعم بأن الشريعة والدين كانا العامل الرئيس في التخطيط العمراني الموروث بالمدينة العربية "الإسلامية"؟

ومن اللافت أيضا تكريس مبدأ "الخصوصية"، التي يشير إليه حكيم وغيره، كأحد الأطر الناظمة للبيئة "الإسلامية" كميزة "خاصة" بما يبدو للمتأمل في مثل هذه الدراسات وكأنها كانت حكراً تفردت به المدينة العربية "الإسلامية". وهذا مما يثير علامات الإستفهام في مط القواعد خارج حدودها.

فالخصوصية مطلب بشري إنساني وهي من متعلقات العمارة على مدى الحضارات والثقافات وإن تفاوتت درجاتها، وليست خاصة بثقافة محافظة أو ليبرالية[2]. فالعمارة الإنسانية عموماً تتدرج بها مفاهيم الخصوصية من العام إلى الخاص فأخص الخاص بغض النظر عن الثقافة أو الحضارة، وإلا لما كان هناك معنى للعمارة أصلاً.

لكن مبدأ الخصوصية وُظف بشكل سطحي في قراءة العمارة العربية "الإسلامية" في تفسير المدخل المنكسر، كيلا يطلع المارة في الشارع على خصوصية الفناء أو كيلا يطل الراكب جمله على غرفة البيت العلوية لدى مروره فتم استعمال المشربية، إلى غير ذلك من التفسيرات السطحية للبيئة التقليدية التي عبرت عن ظرف تاريخي وجغرافي خاص لا ينطبق على مستحدثات العصر ولا يواكبه.

---

[1] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص٦.

[2] انظر إدريس، محمود محمد، (١٩٩٥م) "**الخصوصية الدلالة والمفهوم في تشكيل الفراغ المعماري في البيئة السكنية**"، مجلة جامعة الملك سعود، م٧ العمارة والتخطيط، الرياض. وانظر أيضاً إسماعيل، عصام رجب، (١٩٩٤م) "**مفهوم الخصوصية وتأثيره علي تصميم السكن في مصر**"، كلية الهندسة قسم العمارة، جامعة أسيوط.

ويعلل وليد السيد نشأة كل ما يتعلق بمفهوم الخصوصية من العناصر المعمارية بقوله: "فالخصوصية مفهوم "ضخّمه" الدراسون المتعاطفون مع البيئات التقليدية، وفي الوقت ذاته يتغافل بعض الباحثين عن حقيقة نشأته من إكتظاظ المباني وتكدسها في المدينة التقليدية تبعاً لمتعلقات الخصوصية بين المباني المتلاصقة في المدينة بحيث غدت الكثير من الأحيزة الفراغية الداخلية للبيوت والمباني بالكاد تصلها الشمس، مما لا يتناسب مع التطور الطبيعي للبشرية ومتطلباتها اليوم"[١]. ويتابع ويقول: "..وقد دخلتُ شخصياً مجموعة من البيوت المملوكية بالقاهرة، التي تحفل بالعديد من الأحيزة الفراغية التي إما أنها تستمد ضوء الشمس من "شخشيخة" علوية لطبيعة التلاصق المكتظ للمباني، أو لا تصلها الشمس مطلقاً"[٢].

٣- إن من أهم البنود النقدية لمنهجية الدراسات الفقهية التقليدية ما تورده هذه الدراسات من توظيف مجموعة من النصوص الفقهية العامة والأحاديث النبوية الشريفة التي هي في الأساس تخاطب الأخلاق وتبني النفس البشرية على التزام طريق الخيرية، وهي الغاية الأساسية للدين الإسلامي، وإقحامها في تخطيط البيئة التقليدية، باعتبارها أسس ومعايير هندسية يقوم عليها التكوين العمراني للمدينة العربية "الإسلامية".

فمثلا نقرأ في الفصل الأول من كتاب حكيم مجموعة من المبادئ التي يناقش فيها الأسس الناظمة للتكوين العمراني في المدينة، ومنها يذكر مثلاً المبدأ العاشر والذي يورده كحديث منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم أن "فائض الماء ينبغي مشاطرته مع العامة"، مما أدى، بزعم الدراسة، لقيام مبدأ توفير "سبيل الماء" للعامة في طرقات المدينة "الإسلامية"، فهي قراءة تقحم حديثاً نبوياً عاماً وتخصيصه كأحد القواعد البنائية في المدينة، فيما يعكس استخدام سبيل الماء العام إحدى بدهيات المتطلبات الإنسانية لعابري السبيل والتجار والعامة من المساكين في بيئات قاسية المناخ[3].

ويعرض الفصل الرابع من كتاب "جوهر التمدن الإسلامي: دراسات في فقه العمران"، لصاحبه مصطفى بن حموش، مجموعة من النوازل والفتاوى التي تتعلق بضرر التكشف

---

[١] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص٨.

[٢] المرجع نفسه، ص٨.

[3] Hakim, Basim, Op.Cit., **"Arabic- Islamic Cities: Building and planning Principles"**, PP.20-22.

والإطلاع، في شمال إفريقيا والأندلس التابعة للمذهب المالكي والمذكورة في مؤلف ضخم للونشريسي المسمى اختصاراً بـ"المعيار المعرب"[1]. حيث قام بن حموش في جمع وتصنيف هذه الآراء والأقضية في مجموعات وفق أربع مواضيع عمرانية تتعلق بالمحيط السكني في المدن العربية "الإسلامية"، تمثلت في: الأبواب والمداخل والفتحات والشرفات والسطوح والمطالع في البنيان والحوانيت والصوامع، ثم قام باستخراج القواعد الفقهية التي تأسست عليها هذه الآراء والأحكام، وتمثلت بـ:

١- حقوق الله وحقوق العباد.
٢- لا ضرر ولا ضرار.
٣- حيازة الضرر بالتقادم.
٤- باب سد الذرائع. فهو يهدف بحسب ما يقول: "...ويهدف ذلك كله إلى تحضير مادة فقهية تصلح لإنشاء منظومة عمرانية معاصرة"[2].

وعلى نفس الوتيرة، ساهم خالد عزب في التقعيد لما يسمى بـ"فقه العمران"، بحسب ما تزعم هذه الدراسات التقليدية، من خلال دراسته الصادرة عن دار النشر للجامعات عام ١٩٩٧م، تحت عنوان "فقه العمارة الإسلامية"[3]، حيث تناول فيها تفصيلاً للأحكام الفقهية والنصوص الدينية من الشريعة الإسلامية التي أثرت في أحكام البنيان، حيث قدم نموذج تطبيقي يبين مدى تفاعل الفقه مع العمارة المدنية من خلال الآثار الباقية في مدينتي القاهرة ورشيد، خلال العصريين المملوكي والعثماني.

ومن النصوص التي استشهد بها، نذكر قوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾[4]، على أنه إذا قيس العرف هنا بالنسبة لأحكام البنيان فيكون بما جرى عليه الناس وارتضوه ولم يعترضوا عليه طالما لا يتعارض ذلك مع القرآن الكريم والسنة النبوية[1].

---

[1] أحمد بن يحي الونشريسي المعروف بأبي العباس الونشريسي (١٤٣٠م- ١٥٠٩م)، هو الونشريسي مولداً ومبدأ، التلمساني منشأ وأصلاً، الفاسي منزلاً ومدفناً، من علماء الجزائر الأعلام وفقهائها البارزين في القرن التاسع الهجري. انظر مخلوف، محمد بن محمد، (د.ت) "**شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**"، ص٢٧٤، دار الفكر، بيروت.
[2] بن حموش، مصطفى، (٢٠٠٦م) "**جوهر التمدن الإسلامي: دراسات في فقه العمران**"، ص ص٩٧-١٠٩، دار قابس، بيروت.
[3] عزب، خالد، (١٩٩٧م) "**فقه العمارة الإسلامية**"، دار النشر للجامعات، القاهرة.
[4] القرآن الكريم، سورة الأعراف، الأية ١٩٩.

بالإضافة لاستشهاده بالحديث النبوي الشريف "لا ضرر ولا ضرار" على غرار ما قامت به الدراسات التقليدية السابقة في سياق تفسير البيئة المبنية، باعتباره أحد الأحاديث الخمسة التي يقوم عليها الفقه الإسلامي[٢]. إن النقطة الوحيدة التي تحسب لعزب في دراسته هذه ودراسة أخرى له بعنوان تخطيط وعمارة المدن الإسلامية[٣]، على الرغم من أنه قد تلقف مصطلح "فقه العمران" كغيره من سائر القراءات التقليدية ناهيك عن أن الدراستين لا تبتعدان عن كونهما قراءة جامدة للماضي دون تقديم نظرية عمرانية تساهم في تطور المدينة "الإسلامية" عبر العصور، إلا أنه يقدم توصيفاً تاريخياً لعمارة المدينة الإسلامية لحالة دراسية معينة في فترة زمنية محددة بعيداً عن إسقاط ظروف ومتغيرات نشأتها ونموها وتطورها كنظرية عامة تفسر التكوين العمراني في المدينة العربية المعاصرة.

والمدهش تبني هكذا توظيف للنصوص الدينية العامة وحصرها في إطار ضيق من قبل هكذا دراسات تقليدية رغم أن هناك مجموعة من الأحاديث النبوية، التي تطل على هؤلاء الدارسين وتطالعهم، كالشمس في كبد السماء، في تقرير أن أمور البيئة المبنية قد تركت للجنس البشري حرية التعبير عن ظروف المكان والزمان بعشرات بل مئات من الممارسات الحياتية التي لم تقننها الشريعة وتركتها مناطا للعقل والإجتهاد اللازمني. فالتقوقع الفكري والعكوف على مجموعات من الفتاوى والإجتهادات النصية لمشكلات دواوين القضاء في وثيقة ابن الرامي وغيره، ومحاولة تقديمها كنمط للمدينة التقليدية لتمتد عبر الماضي لتحضر حضوراً سطحياً في الوقت المعاصر بمعطيات تغيرت، ما هو إلا عين القصور عن قراءة التراث قراءة معاصرة.

وبالعودة للتساؤل المطروح سابقاً عن كون أن هنالك من البراهين والأدلة ما تدعم هذه المزاعم بأن الشريعة والدين كانا العامل الرئيس في التخطيط العمراني الموروث بالمدينة العربية "الإسلامية"؟ حيث يتمثل الجواب بأن الأدلة من العقل والنقل تثبت النفي، فليست هناك آية واحدة في القرآن الكريم تشير إلى إطار ولو عام في الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها المدينة أو شوارعها أو حاراتها. أما السنة النبوية الشريفة ففيها من الأدلة الصريحة على خلاف ما تدعيه هذه الدراسات التقليدية التي أقحمت الدين والشريعة في تخطيط المدينة.

---

[١] يستشهد خالد عزب هذا القياس في التفسير من الباشا، حسن، (١٩٨٨م) "**المنهج الإسلامي في العمارة الإسلامية: مقدمة في فقه العمارة**"، سلسلة محاضرات ألقيت في مركز الدراسات التخطيطية والعمرانية، القاهرة.

[٢] يدور الفقه الإسلامي على خمسة أحاديث: "الحلال بين والحرام بين"، وقوله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"، وقوله "إنما الأعمال بالنيات"، وقوله "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم". انظر القرشي، يحيى بن آدم، (١٩٧٩م) "**الخراج**"، تصحيح أحمد محمد شاكر، ص٩٧، دار المعرفة، بيروت.

[٣] عزب، خالد، (١٩٩٧م) "**تخطيط وعمارة المدن الإسلامية**"، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة.

وفي هذا الخصوص نستشهد بحديثين مهمين ونناقش دلالاتهما تالياً. أما الحديث الأول الذي يدحض هذه المزاعم فهو حديث مشهور وصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم متعلق بلقاح النخيل في المدينة مما يفتح باباً واسعاً للعلم البشري الدنيوي مما تركته الشريعة والدين لتصلح الأرض وكي تتنافس الأمة المسلمة مع الأمم "بالعقل" وتراكم خبراتها البشرية لا "بالنقل" الغيبي.

ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون. فقال: لو لم تفعلوا لصلح! قال فخرج شيصاً. فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم! وفي حديث رافع بن خديج الذي رواه مسلم قال قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يأبرون النخل. يقولون يلقحون النخل. فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه. قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً. فتركوه. فنفضت أو فنقصت. قال فذكروا ذلك له فقال: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر! قال عكرمة: أو نحو هذا. قال المعقري: فنفضت. ولم يشك[1].

والحديث صحيح وصريح ولا يحتاج لكثير أو قليل من تفسير أو تأويل، وقد قررت آية قرآنية صريحة أن النبي ﴿لا ينطق عن الهوى۝ إن هو إلا وحي يوحى﴾[2]، والنبي أورثه الله تعالى علم الأولين والآخرين كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم، وليس بمعجز عليه وهو ينقل خبر الغيب من الجنة والنار أن يعلم أصحابه أنجع الطرق في "تأبير التمر" ابتداء، والكيفية التي يكون عليها تخطيط المدينة "الإسلامية"، "الفاضلة"، انتهاءً.

لكن الحكمة الثاقبة من هذا الأثر النبوي الشريف تتضمن عبرة وتعليماً للأمة في أن أمور دنياهم تظل خاضعة لاجتهادات العقل البشري كي لا يعلو عقولهم الصدأ، فضلاً عن ضرورة التميز في الحرف البشرية وتناقل خبراتها بين الأجيال، مما تجاوزته الشريعة عن قصد وليس سهواً أو جهلاً[3]. ولذلك فما تحاول هذه الدراسات التقليدية هو عكس مقصد الشريعة

[1] القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (د.ت) "**المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، حديث رقم ٢٣٦٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
[2] القرآن الكريم، سورة النجم، الآية ٣، ٤.
[3] النووي، محي الدين يحيى بن شرف، (١٩٧٣م) "**المنهاج: شرح صحيح مسلم بن الحجاج**"، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

بالضبط، فلي أعناق النصوص الشرعية ومطها ومدها خارج مقاصدها هو من التقوقع الفكــري والعكوف على الماضي والهروب له.

أما الحديث الثاني فصريح في انصراف الدين عن أمور الدنيا والعمران وبخاصة فــي صدر الإسلام التأسيسية التي تميزت بانصرافها لبناء النفوس البشرية وتطهيرها مــن متعلقــات الدنيا الزائلة. فيروي عبدالله بن عمرو بن العاص في الحديث الصحيح الــذي رواه الترمــذي، حيث يقول: "مر علينا رسول الله صلى الله عليه و سلم ونحن نعالج خصاً لنا. فقال: ما هــذا؟، فقلنا قد وهى فنحن نصلحه. قال: ما أرى الأمر إلا أعجل من ذلك"[1].

والحديثان يقرران صراحة فتح باب واسع للجنس البشري للتنافس وإعمال العقــل فــي مسائل تركها من أجل عمارة الأرض التي هي مناط وجود الإنسان وخلافتــه. ولــو تــدخلت الشريعة، كما تدعي هذه الدراسات، في كل مسائل الدنيا التي تخضع لاجتهادات العقل البشــري لتقوقع العقل المسلم عند حدود النص وغدا عقلاً بيانياً عليه قبول لــيس فقــط غيبيــات النقــل التشريعي وإنما سيشمل وقائع الحياة ومستجداتها، وهذه ستكون كارثة بكل المقــاييس إذ يغلــق العقل المسلم تماماً بإغلاق مساحة التفكير والإجتهاد في أبسط مناحي المدينة بتقييــده "لعــرض الطريق في المدينة بسبعة أذرع" مثلاً.

وهي دلالات صريحة على أن الشريعة والمشرع قد رفعا اليد تماماً عن أمور تركاهــا للجنس البشري لتناسب الإنسان والمكان والزمان، ولئلا تتقوقع هذه الأمة وتعكف على ماضيها وتفشل ويذهب ريحها بين الأمم. فهل هذا هو بالضبط ما كرسته هذه الدراسات "اللاتاريخيــة"؟ وما هو النموذج الذي تم تقديمه للمدينة العربية "الإسلامية"؟ هذا ما سنتعرض له فــي مباحــث الفصل الأخير من هذا البحث.

[1] القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، حديث رقم ٢٣٣٥.

المبحث الثاني

الإطار الإشكالي لمحتوى المدينة العربية "الإسلامية"

المطلب الأول: الجهود العربية التنويرية في تفسير محتوى المدينة العربية "الإسلامية"

بعيداً عن القراءات الغربية التي أسس لها وألفها إما مستشرقون أو باحثون غربيون للمدينة في العالم الإسلامي من خارج منظومة الثقافة والفكر المحلي أو الإقليمي حيث انحصرت في إطار إشكالية جزئية المعرفة. وبعيداً عن القراءات التي تحددت بإطار نظري ينتمي للإطار المحدود والمحصور بنظرة غلبة النص على العقل والواقع والتشبث بأقوال السلف لتفسير مشاكل البيئة المعاصرة من خلال التغني بنموذج نظري ماضوي مثير للجدل بأبسط توصيفاته كنموذج متغير عبر العصور.

بعيداً عن هذا كله، وكردة فعل لهكذا قراءات تقليدية تنحصر في إطار نمطي وثابت، برزت قراءات تنويرية، في نهاية العقد الأخير من القرن العشرين، اعتبرت بمثابة صحوة ويقظة فكرية في سياق الخطاب المعماري الإسلامي المعاصر، من خلال ما تؤسس له من بناء أطروحة نقدية شاملة تعيد النظر في ما قدم من قراءات تقليدية سابقة وتراجع المواقف الأيديولوجية جميعها بالبحث في مرجعيتها المعرفية وأصولها التاريخية، في إطار إشكالي يقدم نموذجاً ديناميكياً للمدينة العربية في العالم الإسلامي، يتفاعل مع الحاضر ومتغيراته المكانية والزمانية، ويتحول فيه "المستقبل– الماضي" الذي كانت تتطلع إليه الدراسات التقليدية، بكافة توجهاتها، إلى "المستقبل– الآتي" الذي تجري وراءه القراءات العلمية الواعية بضرورات التحرر والإنفتاح غير المطلق للعقل العربي في سياق الخطاب المعماري العربي المعاصر.

وفي هذا الصدد كرّس وليد السيد، باعتباره أحد التنويرين في سياق بناء أطروحة نقدية شاملة على مستوى الخطاب المعماري العربي المعاصر، أثر العوامل التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في صياغة الناتج الفيزيائي والحسي للمدينة العربية "الإسلامية" مثلها مثل أي مدينة بشرية أخرى.

ففي دراسة له تحت عنوان "نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/المدينة العربية "الإسلامية"، يعزو نمو المدينة، أي مدينة في التاريخ، إلى منظومة متكاملة من الأطر العامة البيئية والمناخية والحضارية والاجتماعية وتراكمات من خبرات إنسانية عامة لا شأن للدين بها، بل قد يكون أحد العناصر الثانوية في منظومة كلية تشكل مظلة عامة تشمل التجمعات الحضرية الإنسانية على مدار التاريخ بما ينتج مختلف أنماط المدن الإنسانية[١].

فهو بذلك يدحض ما قررته الدراسات التثقليدية، اللاتاريخية، من ما قدمته من تقوقع عند جزئيات المدينة، فيما كان ينبغي أن تنصرف لدراسة أسس أولية في المفاهيم الغائبة وعمل مقارنة تحليلية. وبذلك يقترح السيد منهجية الدراسات المقارنة التحليلية، وهي من منهجيات البحث العلمي الغربي، لتفسير ظواهر عمرانية حضرية ومعمارية.

فهو يرى بأن من أبرز خصائص المقارنة التحليلية أنها تكشف ببساطة وجلاء الفروقات وأوجه التشابه بين النماذج المختلفة. ويمكن تفسير الظاهرة من خلالها بعمق ومنطق وفضح التناقضات والإجابة ببرهان عن الأسئلة الإبتدائية الساذجة التي قد تبرز. منتهجاً بذلك الطريق الذي اتبعته كل من دراسة الباحث Amorim تحت عنوان "الهيكل الفكري للقطاعات"[٢] The Sectors' Paradigm، ودراسة الباحث Karimi تحت عنوان "التبدلات والتواصلية في المدن القديمة" The Continuity and Change in Old Cities[٣] في تفسير الظواهر العمرانية الحضرية والمعمارية. وقد خُصِّص مساحة في الفصل القادم للتفصيل في طبيعة النموذج الذي قدمه وليد السيد للمدينة العربية "الإسلامية" من خلال اتباعه هكذا منهجية.

وفي دراسة لهاني القحطاني، تموضعت فيها العمارة الإسلامية تموضعاً تحليلياً من الناحية الاجتماعية، تحت عنوان "العمارة الإسلامية بين الوظيفية والتفاعلية: تحليل سوسيولوجي ومقاربة في الانساق"، ينتقد فيها مناهج الدراسات الفقهية في تحليل العمارة الإسلامية، حيث قال ما نصه: "... فقد ظهرت في السنوات الأخيرة بعض الأطروحات التي تحلل العمارة الإسلامية

---

[١] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**"، ص٣.

[2] Amorim, L., (1999) "**The Sectors' Paradigm**", Ph.D. Thesis, Bartlett School of Gradute Studies, University College London, london.

[3] Karimi, K., (1998) "**Continuity and Change in Old Citie: An Analytical investigation of the Spatial Structure in Iranian and English Cities before and after Modernization**", Ph.D. Thesis, Bartlett School of Gradute Studies, University College London, london.

بناءً على أسس ومناهج فقهية وممارسات اجتماعية ليس من الواضح نسبتها إلى الشريعة أو إلى ممارسات وعادات اجتماعية متوارثة. وهي إن أصابت في بعض الجوانب، إلا أنها لم تتناول العمارة كظاهرة اجتماعية سوسيولوجية مركبة، متناسقة أحياناً، ومتضاربة أحياناً أخرى. لقد أفضت هذه القراءات إلى تقعر النظرة العامة نحو العمارة الإسلامية، وإلى محدودية الإستنتاجات التي يخرج بها القارىء والباحث من اعتماد هذه المناهج"[1].

ونُسَجل للقحطاني المنهجية العلمية في الطرح، بعيداً عن كل تقوقع على الماضي وبعيداً عن غلبة النص على وقائع حياتية متغيرة، من خلال ما قام به من رصد الظاهرة الاجتماعية في الحضارة الإسلامية ووضعها تحت مجهر تحليلي ركز على العلاقة بين هذه الظاهرة الاجتماعية ومحتواها العمراني الذي تحدث فيه. ومن خلال تبنيه لكل من سامراء جوهرة الخلافة العباسية كنموذج عربي للمدينة "الإسلامية"، والعمارة المغولية في الهند كنموذج في مشرق العالم الإسلامي والعمارة العثمانية كنموج ثالث في مغربه في القارة الأوروبية، حاول التعرف على أشكال البناء من خلال أشلاء متناثرة من نصوص هنا وهناك ومن ثم البحث عن أطر اجتماعية لوضع العمارة الإسلامية في سياقها الاجتماعي الخاص.

ولعل من الجدير ذكره بشيء من التفصيل في سياق هكذا دراسات تنويرية، ما قام به مشاري النعيم من إعادة صياغة وبناء لعلم حضري أطلق عليه مسمى "علم الأخلاق الحضرية"، باعتباره أحد الأسس التي لابد أن يرتكز عليها المفهوم المعاصر للتطوير الحضري. فما هي المبادىء التي أسست لعلم الأخلاق الحضرية؟ وما هو الدور البارز الذي يلعبه هذا العلم في تفسير البيئة المبنية في المدينة العربية "الإسلامية"؟ هذا ما ستجيبه المساحة التالية.

[1] القحطاني، هاني، (٢٠٠٨م) "**العمارة الإسلامية بين الوظيفية والتفاعلية: تحليل سوسيولوجي ومقاربة في الانساق**"، ص ٢، مجلة المستقبل العربي، العدد٣٥٧، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المطلب الثاني: "الأخلاق الحضرية" مفهوم جديد للتاريخ العمراني

يبين النعيم في دراسة له حملت عنوان "الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الإجتماع المعماري"، توضيحاً لمفهوم "علم الأخلاق الحضرية" في سياق الثقافة الإسلامية على أنه علم ينزع دائماً إلى إحداث توازن عمراني- إجتماعي في المدن العربية "الإسلامية" بشكل عام، أي أنه معيار كامن في اللاوعي لدى المجتمعات المسلمة يعيدها إلى التوازن العمراني حتى في حالة الشطط والإبتعاد عن المبادىء الأساسية للدين[١]. فهو يعتقد أن هذا العلم جديد ويمكن استثماره في المستقبل لفهم مكون المدينة العربية "الإسلامية" وكيف حافظت على هويتها العمرانية كل تلك القرون[٢]. حيث يمكن إجمال توصيفات وفرضيات علم الأخلاق الحضرية بالنقاط التالية:

١- إن علم الأخلاق الحضرية يقع بين العمران الاجتماعي والعمران المادي، حيث تؤثر المبادىء الأخلاقية بعمق على تفاصيل البيئة العمرانية المادية وتشكلها بصور متعددة مع بقاء المبدأ الأخلاقي الأساسي ثابتاً، أي أن الفرضية التي يقوم عليها هذا العلم هو ثبات المبادىء الأخلاقية وتغير الأشكال العمرانية، فكل مبدأ يمكن أن ينتج أشكال عمرانية متعددة[٣].

٢- يقر النعيم أن هذا العلم قراءة جديدة للتاريخ، أي أن هناك تحولات في الإطار الفكري Paradigm Shift، على حد قول توماس كون، فكل تحول أخلاقي عاشته المدينة العربية "الإسلامية" نتج عنه تحول عميق في البنية العمرانية للمدينة إلى حد اندثارها أحياناً[٤]. وبالتالي يمكن أن يشكل هذا العلم الجديد فرصة حقيقية لدراسة تاريخ المدينة العربية بمنهجية نقدية تربط التحولات الأخلاقية في المجتمع المسلم بشكل عمران المدينة.

٣- يفرد النعيم تقسيماً لمجموع الأخلاق التي ساهمت في بناء علم الأخلاق الحضرية، حيث استقى هذا التقسيم من رؤية ابن خلدون الاجتماعية للحضارة الإسلامية، على النحو التالي:

---

[١] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري**"، ص٣.

[٢] يذكرنا هذا بما قاله ابن خلدون عن مقدمته، فقد كان واعياً بأنه حقق فتحاً مبيناً عندما فكر في علم العمران البشري الذي تناوله بالتحليل الدقيق في المقدمة، فقد قال: "ونحن قد ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً وأعثرنا على علم جعلنا بين بكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر البضائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه وأشتبه بغيره فالناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء". انظر شريط، عبدالله، (١٩٧٥م) "**الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**"، ص٣١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. هذا الأسلوب النقدي الذي انتهجه ابن خلدون حتى مع نفسه وهذا الوعي الكامل بأنه يقدم علم جديد يمكن أن نتعلم منه هنا كثيراً حيث يعتقد النعيم أن "علم الأخلاق الحضرية" هو تعبير حي لتفاعل المجتمعات المسلمة مع البيئة العمرانية والكيفية التي شكلت من خلالها فضاء عمراني مادي واجتماعي.

[٣] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري**"، ص٣.

[4] Kuhn, T., (1969) "**The Structure of Scientific Revolution**", University of Chicago Press, Chicago.

أ- الأخلاق الاقتصادية العمرانية، حيث يرى ابن خلدون أن تحول المجتمعات العربية من المرحلة البدوية البسيطة إلى المرحلة الحضرية المعقدة هو حصيلة لتغير موارد المعاش من موارد معيشية بدائية إلى موارد ثراء وترف متقدمة ومعقدة الطبيعة. حيث يقول ابن خلدون ما نصه: "أعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش"[١]. ومن هذا نلحظ التأكيد على الدور الكبير للأخلاق الاقتصادية وتأثيرها على التحولات العمرانية للمدينة من جيل لآخر.

ب- الأخلاق الاجتماعية العمرانية، التي أشار إليها ابن خلدون أيضاً وربطها بالتحولات الاقتصادية في المجتمع؛ فالثراء الفاحش الذي حدث في المدينة العربية أحدث ما يسميه علماء الإجتماع المعاصرون بـــ "التفكك الاجتماعي الثقافي"، وبالتالي فإن التحولات الأخلاقية التي حدثت للمدينة العربية منذ عهد مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى القرن الثامن الهجري مروراً بما ذكره ابن رشد في القرن السادس الهجري[٢]، يبين المتغيرات الأخلاقية الكبيرة التي مرت بها المدينة العربية.

ج- الأخلاق السياسية العمرانية، حيث يرى ابن خلدون هنا أن المجتمعات العربية الإسلامية تحكمها فئة قليلة من الأفراد الذين تزول نظم السياسة بزوال أنفسهم، الأمر الذي يجعل المدينة العربية في حالة اضطراب دائم الأمر الذي يجعل من التغير والتطور في المجتمعات العربية ذو طبيعة محدودة ودورية.

د- الأخلاق التاريخية العمرانية المرتبطة بفهم تطور العمران وكيف أثرت المبادىء الأخلاقية عليه ويمكن ربطه هنا بالصنف الخامس.

---

[١] الذوادي، محمد، (٢٠١٠م) "**المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي ونظيراتهـــا لـــدى رواد علـــم الاجتمـــاع الغربـــي**"، ص ص١٥٧-١٩٩، مجلة عالم الفكر، الكويت.

[٢] يصف الفيلسوف الأندلسي ابن رشد حال المدينة العربية "الإسلامية" في القرن السادس الهجري من خلال تركيزه على المدينة كمجال إجتماعي- سياسي - اقتصادي يمكن أن نفهم من خلاله علاقة فئات المجتمع بعضها ببعض، ويشخص حالة التفرد بـــالحكم وبمزايـــاه الاقتصادية، فهو يرى أن سكان المدينة صنفان: صنف يعرف بالعامة وصنف يعرف بالسادة. كما كان عليه الحال عند أهـــل فـــارس. وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم ويمعن السادة في الإستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحياناً إلى التسلط. انظـــر يعقوب، محمد حافظ، (٢٠١١م) "**ابن رشد، كتاب في جريدة**"، صحيفة الرياض، عدد ١٥٥، ص ١٨، الرياض.

هـ- وهو الأخلاق المادية العمرانية التي يستشهد فيها ابن خلدون بقوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾[1]، فالإسلام كان ضد طغيان المادية سواء بالنسبة للأفراد أو الجماعات. والمبادىء الأخلاقية تحث في أغلبها على التهذيب المادي والتواضع وعدم التعالي في البنيان. ويؤكد النعيم أن هذه الأصناف المتعددة لعلم الأخلاق الحضرية يمكن أن يشكل مجالاً حيوياً لدراسات منهجية نقدية للمدينة العربية "الإسلامية".

٤- يحيل النعيم الحاجة لتأسيس مثل هكذا علم في هذا الوقت وفي هذه المرحلة التي تمر بها الحضارة الإسلامية، إلى أن الفترة الحالية من تاريخ العالم العربي تكتنفها حالتين متناقضتين، أحدهما هي أن الموقف الفكري العمراني الذي تجمد عند أفكار "قروسطية" ظهرت في منتصف السبعينيات صاحبت الصحوة الدينية المبكرة لكنها كانت أكثر تطرفاً منها في أطروحاتها المجتمعية والعمرانية، وبالتالي ظهر ما يسمى "فقه العمران"، الذي يحاول أن يجعل من العمارة عبارة عن نصوص مقدسة جامدة. والحالة الثانية هي ما تعيشه المنطقة العربية من ثورة عارمة على مستوى السياسة والمجتمع والفكرة مع هيمنة الظاهرة الشبابية التي سوف تصنع فرق بكل تأكيد وسوف تفكك الجمود الذي عاشته المنطقة العربية خلال الأربعة عقود الأخيرة.

بين هاتين الظاهرتين يأتي علم الأخلاق الحضرية كي يحقق التوازن، فلا انفصال كامل عن التاريخ العربي الإسلامي ولا جمود وسكون تصنعه النصوص المقدسة، فالشكل العمراني هنا لا يتبع المبدأ الأخلاقي في تفاصيله البصرية والفراغية ولكنه يعبر عن هذا المبدأ بالأسلوب الذي فهم ويفهم به المجتمع المحلي المبدأ الأخلاقي[2].

٥- يتطرق النعيم لمجموعة من المبادىء الأخلاقية التي انبثقت من نصوص الشريعة الإسلامية وأثرها في تكوين البيئة المبنية في المدن العربية "الإسلامية" المبكرة، فيؤكد أن "عمارة صدر الإسلام" وتشكل الأخلاق الحضرية في تلك العمارة وكيفية انعكاس ذلك على مفهوم المدينة العربية "الإسلامية" في تلك الحقبة الهامة، ما هو إلا بمثابة مفصل منهجي مهم يحتاج إلى المزيد

[1] القرآن الكريم، سورة الإسراء، الأية ١٦.
[2] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري**"، ص٥.

من البحث والتمحيص، فقد كانت حقبة أخلاقية نستطيع أن نتعلم منها كثيراً[1]. فالبدايات دائماً لها أهمية خاصة، حيث كان هناك وعي عميق بأنه لا أخلاق دون سلطة ولا سلطة دون إدارة ولا إدارة دون مراقبة. فيعدد النعيم مجموع هذه المبادىء على النحو الآتي:

أ- مبدأ "المشاركة" كأحد المبادىء الأخلاقية الأساسية في متابعة حوائج الناس في المدينة. حيث يتمظهر هذا المبدأ الأخلاقي في المدينة "الإسلامية" المبكرة من خلال ما كان يعتقد به عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، من أن لا سلطة دون إدارة وأن هذه الإدارة مبنية على مراقبة ولي الأمر الشخصية فقد كان قبل وفاته، رضي الله عنه، يجول على الولايات شخصياً لمراقبة العمال وتفقد أحوال الرعية، والإطمئنان على أمور الدولة المترامية، وقد قال: "لئن عشت إن شاء الله لأسيرن في الرعية حولاً، فإني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني، أما أعمالهم فلا يدفعونها إلي، وأما هم فلا يصلون إلي، فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى الجزيرة فأقيم بها شهرين ثم أسير إلى الكوفة فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البصرة فأقيم بها شهرين، ثم والله لنعم الحول هذا"[2].

وذكر ابن الجوزي في مناقب عمر أنه قال لواليه على البصرة، أبو موسى: "أما بعد فإن أسعد الناس من سعدت به رعيته، وإن أشقى الناس من شقيت به رعيته، إياك أن ترتع فيرتع عمالك، فيكون مثلك عند ذلك مثل البهيمة نظرت إلى خضرة من الأرض فرتعت فيها تبغي السمن وإنما حتفها في سمنها"[3].

وفي هذا تأكيد واضح على المبدأ الإداري العام في إدارة المدينة الذي يحث على ترابط الراعي مع الرعية في ظل مبدأ المشاركة. ولو قارنا هذا المبدأ الأخلاقي بملاحظة ابن رشد لما آل إليه حال المدينة العربية في القرن السادس الهجري، سوف نرى كيف ان مفهوم "الحكم" قد تحول كثيراً وبدلاً من أن يكون الحاكم في خدمة الرعية لتسعد به نجده قد أصبح متسلطاً ومحتكراً لاقتصاد المدينة وخيراتها. هذا التحول

[1] المرجع نفسه، ص١٠.

[2] الطبري، محمد بن جرير، (١٩٨٧م) "**تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**"، ط١، ١٨/٥، الولاية على البلدان ١٦١/١، دار الكتب العلمية، بيروت.

[3] الجوزي، عبد الرحمن بن علي، (١٩٩٩م) "**مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**"، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الأخلاقي ربما يعبر عن الحالة العمرانية التي كانت تعيشها المدينة العربية "الإسلامية" في تلك الفترة.

ب- مبدأ "المدافعة" التي لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لحل الخراب بالمجتمع الإنساني، كما أن الله يقرر أن الناس طبقات وأنه جل جلاله هو الذي رفع بعضهم فوق بعض درجات لكن لا يعني هذا أن هناك طبقة أفضل من أخرى إلا بتقوى الله وبما يقدموا لأنفسهم من خير.

ويمكن فهم هذا من وصية علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، لأحد ولاته فقد قال: "واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى لبعضها عن بعض، فمنها جنود الله، ومنها كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكل قد سمى الله سهمه، ووضع على حده فريضته في كتابه أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، عهداً منه عندنا محفوظاً..." إلى أن قال: "ولا قوام لهم جميعاً إلا بالتجار ذوي الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقهم، ويقيمونه من أسواقهم، ويكفونه من الترفق بأيديهم ما لا يبلغه وفق غيرهم، ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم"[1]. فيؤكد النعيم أن التكامل هنا بين طبقات المدينة جزء من الفضاء الأخلاقي للمدينة العربية المبكرة فقد كانت تحث على التقارب والتكامل لا على الإنعزال والإنفصال.

ج- مبدأ "التجمع"، من خلال ما وجده الرسول صلى الله عليه وسلم حين قدم إلى المدينة من تجمعات لبيوتات للأوس والخزرج حيث لم ينكر عليهم الرسول هذا التجمع القبلي. فالمسألة هنا تكمن في تكوين هذا التجمع الذي يسمح بتجاور الغني مع الفقير داخل القبيلة الواحدة، كما أنه يتيح المجال لكل من يرغب في مجاورة القبيلة دون أن يمس به أحد. وتبني النعيم للمبدأ الأخلاقي هذا ينطلق من كونه قائم على النظام الأمني الذي كان سائداً في الماضي، الأمر الذي سمح بتطور أحلاف وتشكل مدن بكاملها نتيجة هذا التحالف.

---

[1] الرضي، الشريف، (١٩٧٢م) "**نهج البلاغة: وهو مجموع ما اختاره الشريف أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام**"، تحقيق الشيخ فارس الحسون، ط١، الكتاب ٥٣، مركز الأبحاث العقائدية، بغداد.

فالبنية الاجتماعية – الأخلاقية التي قامت عليها تلك المدن كانت تؤكد على مسألة أساسية وهي الترابط العائلي وبناء متجاورات سكنية قائمة على تمكين اللحمة الاجتماعية ولعل هذا ما جعل ظاهرة التجمع العائلي والقبلي التي تشكلت من أحياء المدن العربية المبكرة تستمر إلى وقت قريب قبل أن تتفكك المدن العربية التقليدية.

د- ينظر النعيم إلى "حق الإرتفاق"، الذي يعني ترافق الجيران في تبادل المصالح بينهم والحث على التنازل عن الحقوق بعضهم لبعض عند الحاجة. على أنه يمثل نوع من الحوار بين الجيران، ويدعو إلى تبادل المنافع بينهم، فالمسألة هنا لا تكتفي بأن أحد الجيران سوف يحتاج إلى الإرتفاق بل أن المصلحة متبادلة وهذا يجعل العلاقة بين الجيران أكثر عمقاً ومتانة لأن الحاجة هي التي سوف تدفع إلى نمو علاقة عميقة ومتينة بين الجيران.

فمبدأ الجوار وما يتبعه من مبادىء الإجارة والمساواة كانت من الأسس التي صنعت النسيج العمراني-الاجتماعي الذي ميز المدينة العربية "الإسلامية" عبر التاريخ وظهر أول ما ظهر في مدينة الرسول التي كانت قائمة على مناول وخطط قبلية، إلا أنها سمحت بوجود خليط اجتماعي قائم على التآخي والمساواة؛ الأمر الذي صنع الصورة الحضرية المثالية التي انتشرت بعد ذلك في أصقاع الدولة الإسلامية.

هـ- مبدأ "لا ضرر ولا ضرار"، كونه أحد المبادىء الأخلاقية التي تحميها سلطة النظام والأعراف المحلية، من خلال ما لا يعطيه هذا المبدأ للجار أو لأي فرد في البيئة المبنية من حق منع الآخر من ممارسة حقوقه العمرانية إلا في حالة وجود ضرر دون وجود منفعة لمن قام بالضرر كأن يرفع الرجل بناء داره ويمنع جاره من الشمس والضوء والهواء دون أن يكون له حاجة في رفع البناء. فبالتالي يعزز هذا المبدأ الأخلاقي التواصل بين أفراد المجتمع ويوجد نوع من التوازن العمراني-الاجتماعي.

و- حق "الشفعة"، التي تعني منع ضرر البيع الجار داره دون سؤال جاره القريب والملاصق. فاحترام الجار في هذه المسألة أساسية وفي حالة رغبة الجار شراء دار جاره كان هو الحق في ذلك فهو الأولى في الشراء لأن وجود جار غريب قد يضر

بأمنه الاجتماعي. فيرى النعيم أن هذا المبدأ وغيره من المبادىء الأخلاقية كمبدأ الإستئذان ومبدأ عدم التعدي على حق الطريق وآداب السوق المختلفة، قد ساهم في تماسك البناء الاجتماعي-المكاني للمدينة العربية عبر التاريخ وشكل شخصية المدينة وما يعرف بالحارة و"الفريج" في بعض مدن الجزيرة العربية.

٥- من خلال ما استقاه النعيم من ما انتهجته الحضارة الإسلامية المبكرة من أنظمة أخلاقية قُيِّدت بالسلطة العامة وأثرت على تكوين البيئة المبنية في مدن هذه الحضارة، يستنتج فرضية مفادها أن "دور السلطة مركزي وأساسي في التخطيط للمدينة وحمايتها وضمان استمرار المعاش أو الإقتصاد فيها، ولا يمكن أن نتصور المدينة دون وجود من ينظفها ويراعي مصالح سكانها، حيث أن التاريخ قد أثبت أن كل مدينة تفقد سلطاتها تتراجع وتندثر وتكون عرضة لمطامع الأعداء ويهجرها أهلها ولعل هذا ضد مبدأ العمران على الإطلاق"[1].

ومن خلال ما تتبعه النعيم من رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم للعمران ولتخطيط عاصمته الأولى التي هاجر إليها، قدم فهماً للمبادىء والأسس الناظمة للعلاقة بين علم الأخلاق الحضرية والسلطة، على النحو الآتي:

أ- السلطة لها الحق بل من الواجب عليها أن تبحث عن المتخصصين وعن الخبرات التي يمكن أن تقوم بالعمل على خير وجه خصوصاً في مجال العمران، وقد مارس ذلك رسول الأمة منذ بداية تأسيس "الدولة الإسلامية" وأثناء بناء المسجد الذي كان يمثل قاعدة الحكم.

في اعتقاد النعيم أن دور السلطة هنا مركزي ولا يمكن الإعتماد على الإجتهادات الفردية التي تؤدي إلى ضياع مقدرات الأمة. ومن باب أن الأخلاق بحاجة إلى سلطة تحميها وضعف سلطة الدولة يؤدي إلى خراب الأخلاق وضياع العمران.

ب- تمثل تلك التحولات العمرانية التي حدثت للمدينة المنورة عندما هاجر إليها الرسول صلى الله عليه وسلم، التجربة العملية الوحيدة التي حظيت بتوجيهات الرسول مباشرة

---

[1] انظر النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري**"، ص١٧.

لذلك فهي تعكس المبادىء والمثل الأخلاقية التي يحث عليها الإسلام في مسائل العمران. فهي تمثل بذلك نموذجاً مهماً لفهم علاقة السلطة بالأخلاق الحضرية. فعند تتبع اهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بتحقيق السكن لكل فرد من أفراد المجتمع وقد أشرف على ذلك بنفسه طوال حياته في المدينة المنورة؛ حيث خط لبني زهرة في ناحية من مؤخرة المسجد، وجعل لعبدالله وعتبة ابني مسعود الهذليين خطة عند المسجد، وأقطع الزبير بن العوام بقيعاً واسعاً بالقرب من بني غنم، ولأبي بكر منزله عند المسجد، وهناك الكثير من القطاعات التي أقطعها الرسول صلى الله عليه وسلم يمكن الرجوع لها في كتب التاريخ. فإننا نلحظ ذلك البعد المدني الذي تمثل بالسلطة المركزية التي مارسها الرسول كمثالاً مهماً على أهمية دور السلطة وضرورة إشرافها على البيئة العمرانية.

ج- ويستنتج النعيم من خلال ما كانت عليه يثرب من خطط عن مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم لها، أن مبدأ "الخطط" و"الخطة" موجود قبل الإسلام وتخطيط مدينة البصرة في العراق على شكل خطط ما هو إلا امتداد لهذا التقليد والعرف القائم قبل الإسلام، ولم يستحدثه الدين الجديد بل أقره وأكد عليه كونه يلائم النظام القبلي الصحراوي الذي كان سائداً في الجزيرة العربية، ولم يكن يتنافى أبداً مع مبادىء الإسلام وأخلاقه.

ويفترض النعيم من كون أن الرسول صلى الله عليه وسلم أتى ليتمم مكارم الأخلاق بأن مبدأ الخطط كان ضمن النظام الأخلاقي الذي وافق عليه الإسلام وشجعه، ليس على أساس قبلي خالص، فقد قام الرسول بخلط المهاجرين بالأنصار في المدينة وأصبحت خطط المهاجرين والأنصار متداخلة بل على أساس توافقي أي أن الهدف هو وجود انسجام اجتماعي في الخطة وكان هذا الإنسجام يتمظهر غالباً في التوافق القبلي عند العرب لكن عندما تطورت المدن العربية "الإسلامية" ونمت أصبحت الخطط أو الحارات مختلطة قبلياً لكنها منسجمة اجتماعياً.

د- يدحض النعيم فرضية "أن المدن العربية "الإسلامية" كانت تبنى بالتدريج وأنها لم تبنى دفعة واحدة" ويصفها بـ"السذاجة"، من خلال ما يؤكده من أن قرى المدينة المنورة تشكل الكتلة العمرانية الأساسية التي أكملها الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال

إقطاع المهاجرين، فتحولت المدينة إلى كتلة عمرانية متلاحمة. ومن بعدها البصرة التي بنيت فيها الكتلة العمرانية دفعة واحدة.

حيث يحيل النعيم في كلتا الحالتين الأساس في البناء إلى إرادة السلطة المركزية. فلو تتبعنا تاريخ نشأة كل المدن العربية "الإسلامية" التي نشأت في صدر الإسلام، مثل الكوفة والفسطاط والقيروان، أو تلك المدن التي كانت قائمة وسكنها المسلمون وغيروا من ملامحها بعد ذلك نجد أن البيئة العمرانية كانت مرتبطة بالسلطة وبعلاقة الراعي بالرعية وهامش الحرية المتاحة للناس الذي أتاحه الإسلام للتعامل مع الملكية الخاصة.

ويعزو النعيم سبب عدم جدوى فرضية التدرج في بناء المدن إلى أنه يصعب تصور مدن مزدهرة تنمو بمثل هذا التصور، وغالباً ما تشكل المدينة الحاضن العمراني للكيان السياسي الذي لا تقوم الممالك والدول إلا به، ومن أجل ذلك نشأت فكرة التجمعات العمرانية الكبرى عبر التاريخ.

وتأكيداً لزعم النعيم ذلك نرى حتى على المستوى الإنساني المحض، لم يكن هناك تجمعات عمرانية قبل الإسلام بنيت بالتدريج الذي يتخيله البعض فالقرى الصغيرة التي تشكلت منها يثرب كانت تشكل نظام إجتماعي قبلي، كما هو معمول به في اليمن وفي عسير إلى يومنا هذا وحتى مكة كانت تسمى وما زالت "أم القرى"، حيث أن تلك القرى كانت تبنى دفعة واحدة ثم تنمو أطرافها حسب نمو عدد السكان. وفي الجزائر نجد هذا النموذج من القرى في وادي ميزاب فالقرية هناك تسمى "قصر" جمعها "قصور" فهناك قصر "غرداية" وقصر "بني يزجن" وغيرها من قصور بنيت بشكل متباعد عن بعضها البعض تتميز كل منها بتناغمها القبلي وقد تكون بدأت كقصور، أي قرى، صغيرة ثم كبرت مثل ما يحدث في كل المدن المعاصرة التي تبدأ صغيرة وتحتم عليها حاجة السكان التوسع والنمو.

وللتلخيص فإن علم الأخلاق الحضرية، بناء على افتراضات النعيم، يقدم تفسيراً للبيئة المبنية في المدينة العربية "الإسلامية" المبكرة، من خلال أن المدينة العربية "الإسلامية" نشأت منذ البداية بإرادة السلطة وكي تحتضن النظام السياسي حتى على مستوى المدن الصغيرة وحتى

القرى الصغيرة كانت نتيجة لإرادة مجتمعية وليست فردية، بل إن البادية حتى وقتنا الحاضر لا تتشكل تجمعاتهم السكانية، وهي خيم قابلة للحركة، بشكل فردي بـــل إن نظـــام بيـــوت القبيلـــة وتوجهات فتحاتها والمسافات بينها مبني على أعراف وتقاليد نشأت وتطورت لحمايـــة الحيـــاة المجتمعية والتوفيق بين الأفراد في المجتمع وقطع الطريق على أي خلافات يمكن أن تنشأ بينهم، وهذا ليس مجرد علاقة فردية يومية بين السكان بل هو نظام تفرضه سلطة القبيلة وأعرافها.

فالمبدأ التخطيطي الذي لابد الإشارة إليه هنا هو أنه لا يوجد بيئة عمرانية ناجحة وقابلة للحياة دون تنظيم ودون قوانين ولا يمكن أن يكون للقوانين والتنظيم قيمة دون أن يحترمها الناس ولن يحترم الناس القوانين والأنظمة دون سلطة قوية تفرض هذا الإحترام وتحميه، لذلك نجد أن الإسلام يشدد على الحقوق ويغلظ في مسألة الحقوق، حتى أن الرسول غضب من أسامة بن زيد عندما أتى يشفع عند الرسول في المرأة التي سرقت فقال الرسول: "والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"، والله تعالى يقول: "ولكم في القصاص حياة.."، وكلها إشارات أساسية أنـــه لا تقوم المجتمعات وبيئاتها العمرانية دون سلطة تحميها وتفرض الحقوق عليها.

المبحث الثالث

نظرة مغايرة في فهم تطور محتوى المدينة العربية "الإسلامية"

المطلب الأول: العمران الأخلاقي مقابل العمران المقدّس

يكتب صلاح سالم في مقال له في جريدة الحياة اللندنية: "أن التوحيد بين فهم الـدين أي الفكر الديني، وبين الدين نفسه يؤدي مباشرة إلى التوحيد بين البشر أصحاب الفهم الديني وبـين الله الموحي بالدين، ومن ثم اعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أوليـة تتمتـع بـذات قداسـة النصوص الأولية تقريباً، على نحو يجعل المعاصرون يترددون في تخطئة كثير من آراء علماء الدين، بل والتستر أحياناً على هذه الآراء وتبريرها على رغم أنها نتاج عقل بشري مثلنا، الأمر الذي يضفي قداسة على الإنسان والزمان ويعطل دور العقل في التاريخ، إذ يحيله عقلاً تبريريـاً لفهم الأولين الديني، يسهم في بناء سلطة التراث ومد سيطرتها على الواقع، بل وعلـى العقـل نفسه، وهكذا يتم إهدار البعد التاريخي بتوهم التطابق بين مشكلات الحاضـر وهمومـه وبـين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكانية إصلاح حلول الماضي للتطبيق علـى الحاضـر الأمر الذي يساهم في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطـاب الديني"[١].

فقد طفت إلى السطح ومنذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي توجهات تربط بـين العمارة وما يسمى بفقه العمران، في محاولة يائسة لربط العمارة بالفقه وبالتالي تجميد العمـارة وتحويلها إلى نصوص مقدسة. حيث أن هذه المحاولة تتعارض بشدة مع جوهر العمران المرتبط أساساً بالتحولات المجتمعية وبالتالي فإنه يستحيل تحويل العمارة إلى نصوص جامدة أو نـوازل فقهية محدودة ومرتبطة بحالات خاصة[٢].

وفقه العمران، كما يمكن فهمه، من طرح صلاح سالم، هو نوع من تحويل النصـوص الفقهية إلى نصوص مقدسة رغم أنها كانت عبارة عن اجتهادات شخصية محدودة بسياق الزمان والمكان، ولعل هذا يجعلنا نتساءل هل نحن أمام عمران مقدس يحاول أن يقنعنا به العاملون في هذا الإتجاه؟

---

[١] سالم، صلاح، (٢٠١٠م)، مقال، جريدة الحياة اللندنية، العدد ١٧٣٤٧.

[٢] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري**"، ص١٨.

وبتبني فرضية النعيم الأخلاقية في العمران، الذي يرتبط بالأخلاق وبفهمها وبممارستها، فهو بذلك لا يحتاج إلى فقه من أجل تنظيمه، حيث أن تمثّل المبادىء والقيم الإسلامية ليست بحاجة إلى فتوى من أجل التعامل معها حتى على المستوى القانوني لأن لكل حالة خصوصيتها ولكل زمان احتياجاته وتقنياته وأدواته، وبالتالي فإن أي محاولة لتقليص هذه المرونة وحبسها في نصوص فقهية هو محاولة لخنق العمارة وتقليص مجالات الإبداع فيها[١].

فالنظرة المغايرة التي تقدَّم في سياق فهم تطور المدينة العربية "الإسلامية" عبر العصور تتمثل بالعمارة الأخلاقية التي تعكس روح المجتمع المسلم، بعيداً عن العمارة الفقهية التي تحبس الإبداع المعماري وتحنط البيئة العمرانية.

وفي سياق التأريخ للعمارة الإسلامية وربطها بموضوع فقه العمران، يفسر ناصر الرباط العمارة الإسلامية من الناحية التاريخية تفسيراً جغرافياً وسياسياً وثقافياً حسب امتداد الدولة الإسلامية وتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة ويحدد نطاقها التاريخي بين القرن السابع والقرن التاسع عشر الميلاديين، عندما هيمن الغرب والحضارة الغربية على أغلب أجزاء العالم الإسلامي[٢].

لكن الرباط يؤكد أن عبارة العمارة الإسلامية تعود للظهور كدلالة على عمارة معاصرة بعد زوال الإستعمار في أواخر عصر التحرر الوطني، أي العقود الأخيرة من القرن العشرين تحت تأثير كل من التيار العالمي لما بعد الحداثة التي دعت للعودة إلى الإعتماد على الإنتماء التاريخي للمنشأ المعماري شكلاً ومضموناً، وصعود مسألة الهوية الوطنية والقومية والثقافية الإسلامية إلى سطح اهتمامات المنظرين العرب والمسلمين، ومن بعدهم الجماهير الغفيرة، في الفترة نفسها، واندفاعهم المحموم للتماهي معها وللتعبير عنها شكلاً ومعنى في أكثر من مجال وأكثر من أسلوب[٣].

والحقيقة التي يشير إليها الرباط أنه لولا مدرسة ما بعد الحداثة التي ظهرت في السبعينيات لما ظهر فقه العمران، الذي نشأ في أحضان الغرب وفي مدرسة هارفارد وإم آي تي

[١] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، **" الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري"**، ص١٨.
[٢] الرباط، ناصر، مرجع سابق، **"ثقافة البناء وبناء الثقافة: بحوث ومقالات في نقد وتاريخ العمارة١٩٨٥-٢٠٠٠"**، ص٤٥.
[٣] المرجع نفسه، ص٤٥.

الأمريكيتين؛ الأمر الذي يجعل من فكرة فقه العمران محاولة غربية تريد أن توقف الحركة العربية النهضوية من خلال تحجيم الفكر المعماري العربي وربطه بالفقه الذي له أصوله وأدواته.

وبالتالي فإن تطوير علم بديل باسم فقه العمران ما هو إلا محاولة للخلط، فمن المؤكد أنه لا فتوى في العمارة. أما إذا اعتبرت نوازل العمران، التي هي جزء من الحياة اليومية، علم فقه عمراني فهذا يعني أننا سوف ننتهي إلى فقه الإقتصاد وفقه الزراعة وفقه التجارة وغيرها من مسائل تمس الحياة ويحتاج للفقه لتنظيمها[١].

المطلب الثاني: علم الإجتماع وفهم تطور محتوى المدينة العربية "الإسلامية"

يقدم مشاري النعيم تحديداً لمفهوم علم اجتماع العمارة، على أنه ذلك التأثير المتبادل بين البيئة العمرانية وبين العوامل الاجتماعية والثقافية التي تتشكل داخل البيئة المصممة. وبذلك فإن علم الإجتماع المعماري يفسر علاقة الإنسان ببيئته المصممة وبين المنظمات والمباني التي يسكن فيها[٢].

وفي صدد التأسيس لنظرة مغايرة في فهم تطور المدينة العربية "الإسلامية"، لابد من المقاربة بين علم الأخلاق الحضرية وعلم الإجتماع المعماري، وما ينجم عنهما من تطور في الأشكال المعمارية والعمرانية في المدينة العربية عبر الزمن.

حيث يمكننا أن نبدأ من كتب الخطط التي ظهرت مع المقريزي، وهو تلميذ ابن خلدون، وتطورت حتى الخطط التوفيقية التي كتبها علي باشا في نهاية القرن التاسع عشر. فعلى سبيل المثال نرى النعيم قد توقف في دراسته التي حاول أن يقدم فيها إشارات لبداية الطريق في فهم تطور البيئة المبنية في المدينة "الإسلامية" عبر العصور، عند بعض الملاحظات الذكية التي أثارها المقريزي، الذي تنبه إلى العلاقة الوثيقة بين الخطة والمنظومة الاجتماعية عندما قارن بين الخطة والحارة في القاهرة. من خلال قوله: "أعلم أن الخطط التي كانت بمدينة فسطاط

---

[١] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري**"، ص١٩.
[٢] المرجع نفسه، ص١٩.

مصر، بمنزلة الحارات التي هي الحارات اليوم بالقاهرة، فقيل لتلك في مصر: خطة، وقيل لها في القاهرة: حارة"[1].

وقد اهتم علم الخطط منذ بدايته بالمدينة كظاهرة بشرية فهو يصل للقارىء إلى استحضار صورة حية للمكان فقد كانت كتب الخطط تشكل كل ما تراه العين في البيئة العمرانية من تفاصيل سواء داخل المبنى أو خارجه، كما أنها تسترسل في وصف الحياة اليومية للسكان وعلاقتهم بالمكان[2]. حيث تضمنت كتب الخطط أفكار وأطروحات توازي مجالات علوم العمران المعاصرة إذ يقول الحموي أنه من خلال معرفة عدد سكان المدن ونفوسها ومساحاتها ومبانيها تقوم السياسة الداخلية للممالك[3].

والذي يظهر لنا هنا أننا أمام تراث ضخم يتناول البيئة العمرانية لم يتم تصنيفه ونقده بصورة كافية مما يجعل من مهمة بناء "علم إجتماع العمارة" وربطه بعلم "الأخلاق الحضرية" مهمة مؤسساتية يجب أن تضطلع بها مؤسسات التعليم العالي في المنطقة العربية، فنحن نحتاج فعلاً إلى التواصل مع التراث، لا العيش فيه، وكما ذكر المفكر محمد الجابري، نريد أن نقطع ونوصل مع التراث وهذا لا يحدث إلا عندما نخرج خارج الصندوق ونرى التراث برمته.

فما كُتب حول المدن العربية وتاريخها منذ ألف وأربعمائة عام كثير وما علينا إلا تحرير أنفسنا من العاطفة وتفكيك هذا التراث وإعادة بنائه من جديد فلا بد أننا نملك الأدوات الكافية التي تمكننا من بناء علم جديد يميزنا عن الآخرين ويفتح لنا مجالات فكرية خاصة بنا.

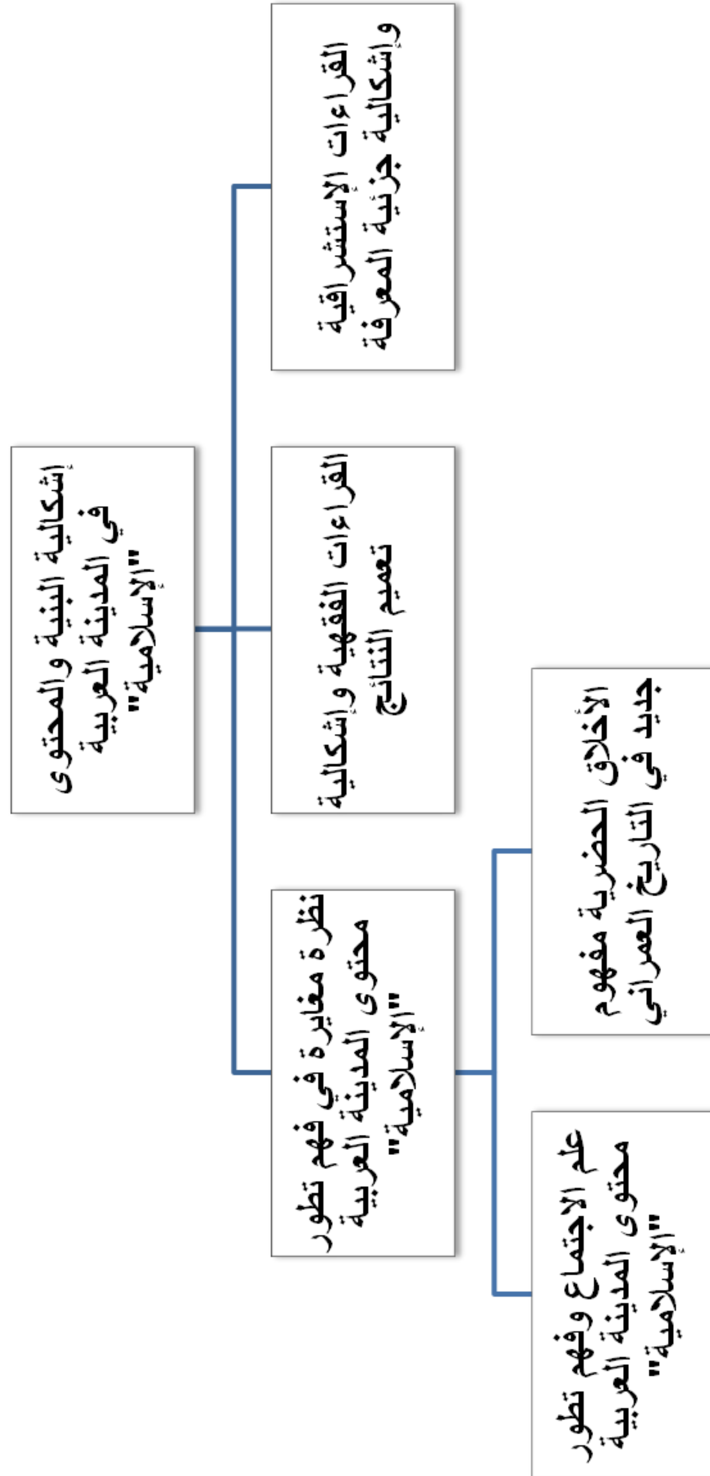
[1] المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، (١٩٩٨م) "**المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار**"، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، ج١، ص ٨١٩، مكتبة مدبولي، القاهرة.

[2] بن حموش، مصطفى، (٢٠١٠م) "**تاريخ المكان ومكان التاريخ: علم الخطط أو طوبوغرافية المدن**"، مجلة جامعة الملك سعود، م٢٢، العمارة والتخطيط، ص ص١٨٩-٢٠٧.

[3] الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي، مرجع سابق، "**معجم البلدان**"، ج١، ص١٧.

شكل رقم (٢)

رسم توضيحي يلخص مباحث الفصل الثاني



الفصل الثالث

إشكالية الخطاب والنموذج في المدينة العربية "الإسلامية": قراءة نقدية

المبحث الأول: النموذج التقليدي في قراءات المدينة العربيــة "الإســلامية"

المبحث الثاني: النموذج التنويري في قراءات المدينة العربية "الإسلامية"

توطئة

ربما يكون قد حان الوقت لإعادة النظر في الكثير من الأفكار التي تضمنتها كتب التراث العربية، خصوصاً في مجال العمران الذي يبدو أنه مجال لم يحظ باهتمام كبير من المفكرين المعاصرين نتيجة للضعف الأكاديمي العام في مجالات العمارة ونظرياتها وعلومها في الجامعات العربية، إذ أنه حتى هذه الساعة لم تستطع أي من الجامعات العربية بناء فكر عمراني قائم على نظريات عربية أصيلة وهو أمر يستحق منا التوقف والتفكير فنحن أمام مفترق طريق، والعقد الأول من القرن الواحد والعشرين أثبت أن العالم العربي يتململ ويريد أن يصحى وينطلق والحراك الاجتماعي والسياسي الذي تعيشه المنطقة العربية حالياً يعطي كثير من الأمل في بناء فكر عمراني جديد، فنحن بحاجة إلى إعادة قراءة المدينة العربية لكن وفق نظريات عربية أصيلة[١].

يفترض توماس كون في كتابه "بنية الثورات العلمية" The Structure of Scientific Revolutions، عام ١٩٦٢م، أن التطور العلمي لا ينتج عن عملية تراكم بطيئة كما هو سائد ومنتشر، وإنما يمر، بين الحين والآخر، بمراحل مفصلية أو ثورات تلغي القديم، وتغير اتجاه الرؤية العلمية تماماً، نحو جهة أخرى، دون أن يتراكم شيئاً على القديم. حيث يحدث ذلك عندما تظهر بعض الإشكالات في النظرية العلمية السائدة والحائزة على القبول[٢].

وحسب كون، فإن هذه الإشكالات تكون موجودة دوماً، لكنها تهمل عادة، وبغض النظر عنها، مع الوقت تتحول هذه الإشكالات إلى محط للانتقادات، وتكف النظرية السائدة عن الإجابة عن المزيد من التساؤلات وتبدو مهترئة وعاجزة، بينما يطرح رأي جديد أو نظرية جديدة برؤية مغايرة تماماً، فيحدث صراع قوي بين أنصار الجديد والقديم قد يستمر لعقود، ويحدث انتصار للفكرة الجديدة بالتدريج. ولا يكون ذلك، بحسب كون، باقتناع أنصار القديم بحجج المؤيدين للجديد، كل ما يحدث أن هؤلاء يموتون بينما ينشأ جيل جديد يكون أكثر تقبلاً للأفكار الجديدة، وهكذا يسود "البارادايم" الجديد أو ما يسميه كون "يتحول البارادايم" كدلالة على تغيير الرؤية للكون، وليس مجرد نظرية جديدة[٣].

---

[١] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري**"، ص١٠.

[2] Kuhn, T., (1970) "**The Structure of Scientific Revolutions**", 2nd Ed., The University of Chicago Press, Chicago.

[٣] المرجع نفسه، ص٢٠.

وبكلمات أخرى، إن مصطلح "البارادايم" paradigm ، الذي استخدمه كون، وما يقابله بالعربية تعبير "النموذج" أو "الهيكل الفكري"، وأحياناً يستخدم تعبير "النسق" أو "النمط المعرفي"، يعني معتقداً أو نهجاً أو مداراً علمياً معيناً يسيطر على تخصص معين، فتدور أفكار هذا التخصص وأبحاثه في فلكه. فإذا ما ظهر مدار جديد وفقدت الثقة في المدار السابق ينتقل علماء ذلك التخصص للبحث في إطار المدار الجديد. وهكذا تتقدم العلوم، كما يقول كون، بانتقالها من مدار إلى مدار آخر بحيث يكون كل مدار أقرب إلى الدقة من سابقه[١].

وفي سياق استكمال مراجعة المواقف الأيديولوجية التي تطرقت لتفسير تطور المدينة العربية "الإسلامية" عبر العصور، سيتم محاولة إعادة بناء نظرية لقراءة المدينة العربية "الإسلامية" المعاصرة، من خلال ما سينتهجه هذا الفصل، على غرار ما سبقه من فصول، من منهجية نقدية تشمل ما يسمى بـ"النموذج" الذي قدمت من خلاله الاتجاهات التقليدية والتنويرية قراءات مختلفة للمدينة العربية "الإسلامية"، حيث أن إشكالية البون الشاسع والواسع بين الإتجاهين كانت كفيلة بتأمين مسافة كافية لتحول نموذج المدينة العربية من مدار إلى مدار فكري آخر. فما هو هذا النموذج الذي قدمته هذه الدراسات؟

[١] المرجع نفسه، ص٢٢.

المبحث الأول

النموذج التقليدي في قراءات المدينة العربية "الإسلامية"

المطلب الأول: الخصائص والسمات العامة

إن المتأمل والمتأني في عموم القراءات الاستشراقية والقراءات الفقهية، باعتبارهما أساسي الإطار اللاتاريخي الذي يدّعي تفسير البيئة المبنية للمدينة العربية "الإسلامية" كما أسلفنا في الفصل السابق، يستطيع أن يخلص إلى جملة من النتائج التي تبرز كسمات عامة لهذه الدراسات التقليدية، على النحو التالي:

أولاً- لا تاريخية قراءة التراث وعدم تمييز ما هو تاريخ جامد. حيث تتسم هذه الدراسات بأنها نظرية ومعزولة عن الواقع وبنزعتها لتقديس الماضي والهروب له، فهي بذلك تقدم نظرة تخلو من الواقعية. وفي هذا يعلق وليد السيد فيقول: ".. إذ يكاد القارئ في كتابات من بحث في المدينة العربية "الإسلامية"، أن يستقرئ دعوة صريحة للعودة لما كانت عليه المدينة قبل قرون بشوارعها الضيقة المتعرجة وحاراتها التي غصت بالمشاكل بين الجيران مما حفل به ديوان القضاء آنذاك مما يشي بما ساد في المدينة من سوء تخطيط أو بأحسن الأحوال من عدم تخطيط ونمو عفوي"[١].

فهذه الدراسات التقليدية ما فتئت تنقّب بطون كتب التاريخ لإقحام النصوص التاريخية بغياب الدراسات الميدانية، التي تقرأ الحاضر بموضوعية، بعيداً عن تقديس التاريخ والنص. فبين التاريخ الذي كتبت به النصوص وواقع الحواضر العربية بون شاسع سياسي واجتماعي وفكري واقتصادي وثقافي.

وفي هذا السياق يضرب السيد مثالاً للبحوث المهمة الغائبة عن مجالات البحث، ويجملها في الدراسات التي لها علاقة بالواقع السياسي والاجتماعي والعلمي في العالم العربي والإسلامي، حيث يفصِّل من خلال قوله: "... تغيب الدراسات عن الحالات المتميزة والخاصة، مثل مدينة القدس التي تشكل أساساً مهماً في تاريخ الصراع السياسي المعاصر. فما من دراسة بحثت

---

[١] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص١٠.

العلاقات الاجتماعية الواقعية بين سكانها من أهل الأديان الثلاثة، وعلاقة ذلك بنسيجها العمراني، وعلاقة ذلك كله بالسياسة المحلية والإقليمية والعالمية؟ ولم تقدم أية دراسة علاقة التوزيع السكاني في المدينة بالثراء المادي والعلاقات الاجتماعية المترتبة. وهذه من أوليات الدراسات الغربية في هذا المجال، حيث تقدم البحوث ما يعرف بـ"خريطة التوزيع الثرائي"[1] في المدينة، تبعاً للحرف والمرتبة الاجتماعية، وتبعاً لهذه الخريطة يتم تقديم نظرية اجتماعية واقعية تشكل أساساً مهماً لدراسات حضرية واجتماعية أخرى لا حصر لها في تقييم العلاقات المتداخلة في المدينة بين التركيبة السكانية ونظريات الحركة والنمو الطبيعية بها، وتداخلات الإقتصاد والسياسة والمتغيرات المحلية والإقليمية ورصد متغيراتها الدخيلة من الأمراض الاجتماعية وتداخلات الفئات الأجنبية، وعلاقة ذلك كله بالتخطيط الحسي للمدينة. فمثلاً تعاني المدن والحواضر العالمية اليوم جميعاً سواء بسواء المشاكل والآثار المترتبة على الحروب والصراعات السياسية والدينية، مما ينتج منها ظواهر العنف"[2].

وبهذا التحليل التفصيلي للسيد، نجده يقدم منهجاً بحثياً يتسم بالمرونة والانفتاح على ما يقدمه الغرب من سياسات حضرية متقدمة تواكب متطلبات العصر، في ظل ما تعيشه المدن العربية المعاصرة من مظاهر التقدم التكنولوجي والتأثر بتداعيات العولمة.

وبذلك أيضاً، وضع السيد باحثي الإطار التقليدي أمام تساؤلات استنكارية حول ما قدموا من دراسات تقليدية حول المدينة المعاصرة بهذا الخصوص تمثلت بالآتي: "هل من علاقة بين انعزالية الفئات الاجتماعية وتكوينة المدينة العربية ونسيجها وبين ظواهر العنف مع تمدد المدينة وغياب الرقابة المجتمعية المعاصرة؟ وهل يشكل التخطيط التقليدي حلاً أم سبباً للمشكلة؟ وما هي الوسائل والآليات التخطيطية التي يمكن وضعها تحت التنفيذ الواقعي لحل مشكلات المدينة العربية المعاصرة ومتداخلات العصر الاجتماعية والتكنولوجية؟ أم أن المدينة التقليدية بقلبها وقالبها وكما هي "كقالب جامد" هي الحل؟ وهل يمكن المزاوجة بين النموذج التقليدي للمدينة العربية بقلبها ذي شوارع المشاة المتعرجة ونموذج معاصر للمدينة العربية تتكيف مع التطورات

[1] وهي ما يعرف بـGold Maps التي يتم من خلالها مسح طبقات الثراء والفقر في المدينة، وتبعاً لهذه الخريطة يتم إجراء دراسات مختلفة منها اجتماعية وسياسية، وتتم بها دراسة الجريمة والآفات الاجتماعية المتعددة، كذلك تقرأ منها أبعاد سياسية وتخطيطية.
[2] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص١٢.

الإحتياجية لدخول السيارة[1] أو متطلبات المتاجر المغلقة الضخمة؟ وهل يمكن اعتمادها كنمـــوذج معاصر يتمدد للمستقبل ولما بعد المستقبل؟ "[2].

ومفاد هذه التساؤلات هو مطالبة الباحثين التقليديين الكف عن التغني بالماضـــي الـــذي عاشت فيه الجمال والدواب، وتقديم الحلول الناجعة التي تواكب تحـــديات العصـــر وتـــداعيات العولمة في القرن الحادي والعشرين. حيث تشي هذه التساؤلات، وفي غياب نظريات مستقاة من البحوث الجادة في المدينة وآليات نشأتها وموتها كنموذج، بسطحية البحوث النظرية التي لا تقدم حلولاً معاصرة للبيئات المبنية التقليدية.

أما التمترس خلف الدفاع التقليدي حول نجاعة المدينة العربية "الإسلامية" فـــي تـــوفير حلول مناخية وغيرها لساكنيها فلا يجيب على تطورات العصر التكنولوجية، بل علـــى العكـــس تكرس هذه الدراسات قصور البحث العلمي العربي الجاد في الإنخراط في الواقـــع المعاصـــر، والهروب إلى بطون الكتب لتقديم أنماط حسية واجتماعية جاهزة ومعلبة كحل تراثي للعصـــر. وبذا فهي تعمد لتمديد الماضي بغثه وسمينه لينوب عن الحاضر وعن المستقبل، تمديـــداً أعمـــى يخلو من روح البحث الجاد القيم.

فلنا أن نتخيل المدينة العربية "الإسلامية"، في ضوء هذه القراءات التقليدية، وكأنها كائن أسطوري جامد بمعطياته وموروثاته، وبخاصة الحسية منها، يعيش على هامش القـــرن الواحـــد والعشرين وعلى أطراف المدينة المعاصرة. فلا هو قادر على تطويع معطيات وآليات حركيتـــه لتناسب بيئة معاصرة أضحت وسائل التكنولوجيا أبرز مقوماتها، ولا هو قادر على العيش بذاته لعدم قدرة عناصره الحسية على التعايش جنباً إلى جنب مع بيئة مغايرة تعكس العصر الحديث.

---

[1] مع دخول السيارة كظاهرة تكنولوجية معاصرة يتكيف المخططون المعاصرون في الغرب لهذه الظاهرة. وتبعاً لـــذلك تبـــرز أنمـــاط تخطيطية للمدينة تعالج ذلك. ومنها تقديم وسط المدينة للمشاة وإحاطة المدينة بالطرق السريعة. انظر السيد، وليد أحمد، مرجع ســـابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص١٥.

[2] المرجع نفسه، ص١٥.

ثانياً – لا تراكمية البحث العلمي، حيث تشكل الدراسات السابقة أساسًا للاحقة مـــع إضـــافات تواكب العصر نحو نظرة شمولية للعلوم المتقاطعة. وعلى حد قول السيد بأنها سلبية يعاني منها البحث العلمي العربي عموماً. حيث عمد الباحثون التقليديون في سياق المدينة العربية "الإسلامية" إلى التقوقع عند حدود ما سبقهم من الأبحاث كمراجع مقدسة لمباحث ذات نظرة أحادية وصـــفية تخلو من نقاش الفكرة ونقدها ونسخها أو رفضها. وكأن مـــن ســـبق أحـــاط بمجـــامع العلـــوم، استنتاجاً وتحليلاً ومقارنة.

ثالثاً – تعوز معظم هـــذه الدراســـات التقليديـــة، معلومـــات ميدانيـــة حديثـــة تســـتمد مـــن استبيانات ومعلومات تصدرها مراكـــز إحصـــاء وبحـــوث فـــي مختلـــف متعلقـــات المدينـــة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنقل والموصـــلات وغيرهـــا وإخضـــاع هـــذه البيانـــات للاستقراء والقياس والمقارنة النوعية مع المصادر التاريخية واستخلاص النتائج التـــي تـــراوح بين معطيات التراث ومتطلبات العصر.

وبالنتيجة فعدم وجود مثل هذه الدراسات الجادة المستمرة أدت لما نجده مطروحاً علـــى الساحة من دراسات عتيقة، إن صح التعبير، أنتجها بعض البـــاحثين التقليـــدين، حيـــث غـــدت هي المرجعيات الوحيدة التي تقدم نماذج غير شمولية.

وللسيد تعليق في صدد انتقاد تقوقع بعض الباحثين على أفكار أبحـــاثهم والتحيـــز لهـــا، فيقول: "...فالغالب هو تقوقع الباحث على بحث يتيم أنتجه قبل عشرين عاماً ربما أتبعه تفضـــلاً ببضع ورقات عمل لمؤتمر هنا أو هناك لا تعدو كونها اقتباساً من كتابه الوحيد وكـــأن البحـــث العلمي والأكاديمي قد توقف عند نتائج كتاب"[1]. والحال أن البحث المستمر يقود حتمـــاً لتطـــور نوعي في الأفكار وربما نسخها من قبل الكاتب نفسه، وهذا بالضبط ما يحصل في الغرب، حيث نقض كريستوفر ألكســـاندر بعـــض نتـــائج كتابـــه A Pattern Language: Towns, Buildings, Construction[2] بعد أكثر من ثلاثين عاماً في كتاب لاحق له، واعتذر عـــن بعـــض اجتهاداتـــه الخاطئة.

[1] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص١٦.

[2] Alexander, C., Ishikawa, S., Silverstein, M., (1977) "A Pattern Language: Towns, Buildings, Construction", Oxford University Press, New York.

رابعاً – لم تنجح أي من الدراسات التقليدية السائدة في تقديم التلاقحات الفكرية الجادة بين الإختصاصات العديدة[1]، التي تشكل واحداً من أسس العالم العلمي المعاصر وبخاصة ما نراه من توظيف الكمبيوتر في تحليل المعلومات والمقارنة بينها، كما تقدمه نظريات جادة في تحليل مورفولوجية، أو بنية، الحيز الفراغي الحضري للتجمعات البشرية والأبنية. فما من دراسة جادة بين مختص في العمران وبين خبراء الإقتصاد أو السياسة أو علوم الإجتماع والبيئة وغيرها.

وفي هذا السياق نستشهد أيضاً بتعليق للسيد حيث يقول: "...وفي أسوأ الأحوال أو أحسنها يعمد أحد الباحثين التقليديين لأن يعمل فكره في مسائل من اختصاصات غيره، فمثله كمثل من يريد اختراع السيارة بدءاً من العجلة والصامولة والزجاج تاركاً قروناً من البحث والاختراع والإكتشاف"[2].

وبالنتيجة، فبقدر ما تغوص مثل هذه الدراسات التقليدية في تفاصيل ودقائق نشأة المدينة العربية "الإسلامية" بقدر ما تتكرس نمطية المدينة كمعطى تاريخي جامد لا يواكب العصر، مهما ادّعت هذه الدراسات أن هناك عوامل حركية داخلية محركة لنشأة المدينة تاريخياً، فهذه الدراسات اللاتاريخية تمت بمعزل عن التطورات العصرية والمجتمعية.

وبقدر ما تغرق هذه الدراسات في تحليلات أحادية ومن دون مقارنات جادة بالآخر بقدر ما تخلو هذه الدراسات من الموضوعية والشمولية. فالمدينة، بالمفهوم الإنساني للكلمة، نشأت كمعطى بشري يخضع لتباينات ثقافية وحضارية وجغرافية بيد أنها تظل مهداً للحضارة أنتجتها عقول بشرية يمكن الإستفادة منها وعقد مقارنات حصيفة للإستفادة من العلوم البشرية التي هي محيطات لا شاطئ لها.

---

[1] يدعي وليد السيد خلو المكتبة العربية والبحث بشكل عام من كتابات مشتركة بين علماء من تخصصات ضمن مشروع علمي واحد بهدف مناقشة قضية مشتركة بين العديد من الإختصاصات. ويضيف بأن هذا هو حال العمارة والتخطيط التي تمتد على أكثر من تخصص، حيث أنه بدلاً من إغفال التخصصات الأخرى أو البحث مع عدم القدرة لتغيير التخصص من قبل الباحث الواحد، لم لا تكون هنالك أعمال مشتركة بين المختصين، كل يدلي بما لديه من علم وخبرة. انظر السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص١٥.

[2] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، ص١٦.

وفي التصدي لهذا تمظهر وعي باحثي "النموذج التنويري" بضرورة تجاوز هذه الدراسات التقليدية، اللاتاريخية، بنتائجها التي بحثت في المدينة العربية التقليدية، وأدت إلى تقديم نمطية جامدة تدعى "المدينة الإسلامية". وبضرورة بدء جيل كامل من المفكرين والباحثين بدراسات موضوعية وجادة لحالات واقعية من المدن العربية الحديثة ودون إسقاطها على حالات تاريخية للمدينة العربية "الإسلامية" بل ودراستها بمعطيات الواقع، ومقارنتها مقارنة جادة بمعايير التخطيط الإنساني ونظرياته المعاصرة، وضرورة تحليل مقومات حياة المدينة والعمل على تقديم الحلول التي تتلاقى مع متطلبات مدينة معاصرة تعيش في عصر العولمة والسرعة والإنترنت. وهذا ما سيتم التطرق له في مبحث النموذج التنويري.

المطلب الثاني: نظرة تحليلية في كتاب "عمارة الأرض في الإسلام"[1]

وإردافاً لإعادة قراءة المدارات المعرفية التي تدور في فلك النموذج التقليدي قراءة موضوعية، فقد خُصّصت هذه المساحة لرسم أفق الرؤية اللاتاريخية التي تبنتها قراءة "عمارة الأرض في الإسلام" من خلال ما قدمته من فهمٍ مثيرٍ للتساؤل والجدل لطبيعة العلاقة بين الشريعة كإطار ناظم للحياة الإسلامية عموماً وبين البيئة العمرانية.

وذلك على نحو مراجعة الأفكار الرئيسة التي تضمنتها فصول الكتاب المتعددة، ومن ثم تفنيد بنود الفرضية التي بنيت عليها الأطروحة العامة للكتاب ومحتوياته، من خلال التطرق للمغالطات المنهجية في بناء هذه الأطروحة من جهة، والمغالطات التي وردت على مستوى الأسلوب والمنهجية العلمية من جهة أخرى.

فبمراجعة متأنية لهذا الكتاب، نلحظ محاولة صاحبه جميل أكبر لإثبات فرضية يتبناها في فهم البيئة المبنية، تتمثل خلاصتها في قوله: " إن الشريعة قد وحّدت المسؤولية في أيدي الفرق المستوطنة، فمبادىء الملكية والإحياء والإقطاع والإحتجار والإجارة وحيازة الأماكن في الأسواق والمساجد والإختطاط والسيطرة الجماعية على الأماكن العامة والوراثة والهبة والشفعة كلها أدت إلى توحيد المسؤولية في أيدي الفرق المستوطنة.... ويتمثل الفرق بين البيئتين التقليدية والمعاصرة هو في نسبة الفرق المالكة التي تستخدم وتسيطر، فهي مرتفعة جداً في البيئة التقليدية مقارنة بالبيئة المعاصرة ذات السلطة المركزية"[2]، ولتقديم فهم وافٍ لما ورد من مصطلحات ومفاهيم قد نسج أكبر لها

---

[1] أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**".

[2] المرجع نفسه، ص٤٤٢.

دلالات معينة في كتابه، فلا بد من استعراض سريع لفصول الكتاب كافة بما تحويه مـن بنـاء معرفي لفرضيته، على النحو الآتي:

المقصد الأول: الأفكار الرئيسة لفصول الكتاب

يقدم أكبر في الفصل الأول تعريفاً للعين على أنه "كل عنصر مادي ملموس يشغل حيزاً في البيئة" وأن المقصود بحالة العين هو ذاك الإهتمام بها أو إهمالها. أما توزيع الأعيـان فـي البيئة فيقصد به دراسة أماكن تواجدها[1].

وفي ذلك مقدمة لما يفترضه من إطار نظري يحدد قضية المسـؤولية البيئيـة بشـقيه المتمثلين بـ: الحق، بأشكاله الثلاثة: الملكية والسيطرة والإستخدام، والفريق. فهو بذلك يوضـح العلاقة بين العين والمسؤولية من خلال دراسة حالة الأعيان في البيئة التقليدية ومقارنتها بما هي عليه في البيئة المعاصرة، ليفترض بذلك خمسة نماذج إذعانية للعين، كما يطلق عليها، يسـتمر في الإشارة إليها والإستدلال بها خلال فصول ومباحث الكتاب المختلفة تمثلت بـ:

١- النموذج الإذعاني المتحد، ويعبر عن فريق واحد يتمتع بالحقوق الثلاثة.
٢- النموذج الإذعاني المشتت، الذي تشترك فيه ثلاثة فرق في عنصر واحـد بحيـث يتمتع كل فريق بأحد الحقوق الثلاثة. وهو على النقيض من الأول.
٣- النموذج الإذعاني الترخيصي، حيث يشترك فيه فريقان في عنصر واحد علـى أن الفريق المستخدم يتعامل مع الفريق المالك المسيطر.
٤- النموذج الإذعاني الحيازي، حيث أن على الفريق المتمتع بحق السيطرة والاستخدام التعامل مع الفريق المالك.
٥- النموذج الإذعاني المؤقت، ويعبر عن سيطرة فريق ما على عين يستخدمها المالك.

[1] انظر المرجع نفسه، ص٣٢.

أما في الفصل الثاني يستعرض أكبر أثر هذه النماذج، نماذج المسؤولية الخمسة، في البيئة التقليدية ليصل إلى نتيجة مفادها أن الشريعة وَضعت الأعيان بكل الوسائل في النموذج الإذعاني المتحد، وإن لم تفعل فقد دفعته إلى ذلك بتوحيد المسؤولية بطريقة أو أخرى في الفريق المستخدم أو المسيطر أو المالك. حيث تعرض للمبادىء التي ساعدت على انتشار الأعيان في الإذعاني المتحد في البيئة التقليدية، من خلال توضيح العلاقة بين بعض قواعد الملكية ونظام إحياء الأرض والإقطاع في الشريعة. ومن ذلك ما استطرد به من الإستشهاد بالنصوص الفقهية، للمروذي ولابن تيمية وللقرافي وابن الشاط والزركشي والجرجاني وابن عابدين وغيرهم، لتوضيح دور قاعدتين أساسيتين تحكمهما القاعدة الفقهية "لا ضرر ولا ضرار" وتثبتان مبدأ الملكية، تمثلتا بـ: الحاجة والسيطرة.

وفي موضوع إحياء الأرض يورد الأدلة من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء وبعض الحكام وآراء الفقهاء التي تؤكد أن زراعة أو بناء الأرض جلبت الملكية لمحيي الأرض الموات. وبذلك يثبت فرضية مهمة ترتكز عليها فرضيته الأم بأن الأرض المحياة تشكل نموذج الإذعاني المتحد الذي مثلت أساس تشكل البيئة التقليدية. فيُفرد مساحة خاصة لشرح قواعد الإحياء والإقطاع التي بدورها شجعت الأفراد ودفعتهم للمبادرة والعمل وامتلاك أرض ووَضْعها في الإذعاني المتحد، وهي الإحتجار والإهمال واستثمار المجهودات وإذن الإمام أو السلطات، من خلال التطرق إلى تأثير حقي الإرتفاق والإجارة في حالة الأعيان في البيئة التقليدية، بكونهما شقين أساسين في الإذعاني الترخيصي.

يعقد أكبر في الفصل الثالث مقارنة بين حال الأعيان في البيئة التقليدية وحال نفس هذه الأعيان في البيئة المعاصرة ليصل إلى أن هنالك تغيرين أساسيين قد طرآ على:

١- شخصية الفريق المالك أو المسيطر في نفس النموذج الإذعاني، حيث يضرب مثلاً بما كان يشترك به المحتسب مع التجار في الإشراف على الشوارع التجارية كفريق واحد، أما في البيئة المعاصرة فإن البلدية هي التي تقوم بذلك.

٢- انتقال مجموعة من الأعيان من نموذج إذعاني في البيئة التقليدية إلى نموذج إذعاني آخر في البيئة المعاصرة، ويضرب مثلاً على ذلك من خلال أن الطرق النافذة وغير النافذة والساحات كانت تنتمي في البيئة التقليدية للإذعاني المتحد إلا أنها انتقلت في

البيئة المعاصرة إلى الإذعاني المشتت، حيث أن الدولة امتلكتها، وسيطرت عليها البلدية، أما السكان فيستخدمونها فقط.

واللافت في هذا الفصل ما يفصّل فيه أكبر من أسباب أدت إلى هذين التغيرين في البيئة المعاصرة اجتمعت كلها وأجمعت على أن تطبيق الشريعة وتدخلها في البيئة العمرانية بشكل كامل كان الضامن الرئيس والأوحد لأن يكون تأثر البيئة المبنية بتدخلات السلطات والدولة بسيطاً جداً ومحدود. فهو يرى بأن الذي ضمن استمرار تطبيق الشريعة في البيئة العمرانية حتى القرن التاسع عشر الميلادي، هو دور العلماء والفقهاء وإيمانهم بصلاحية تطبيق كتاب الله وسنة نبيه لكل زمان ومكان في كل الأمور الحياتية الدنيوية، بالإضافة لحرصهم على تجنب البدع ومحدثات الأمور.

ويلقي أكبر الضوء على التجربة العثمانية في فترة حكمها للدولة الإسلامية، على أنها مثّلت بداية تدخل السلطة في أمور البيئة، من خلال احتكامها للمذهب الحنفي الذي يسمح بتدخل السلطة أكثر من غيره من المذاهب. وفي استعراض لتفاصيل هذه التجربة يشير إلى ضياع المسؤولية التي سببتها مركزية السلطة. فيقول ما نصه: "...أي أن المركزية ذبذبت العلاقة بين الفريقين، أي المسيطر والمستخدم، وأضاعت المسؤولية. فالمسؤولية ليست مركزة في فرد واحد ولكنها موزعة بين العامل في الأرض والدولة. والدولة أخي القارىء أفراد كثيرون لهذا نقول أن مسؤولية العقار قد ضاعت، كما أن عقارات الفريق المركزي، أي الدولة، قد ارتفعت نسبياً في البيئة، وهذا معناه نقصان نسبة الأراضي التي يسيطر عليها المستخدمون من العامة."[١]

الفصل الرابع عبارة عن استكمال نظري للفصل الأول من الكتاب، من خلال ما يوضحه من التعقيد المتواجد في علاقات المسؤولية بسبب تواجد الأعيان بطريقة متشعبة ومتداخلة في البيئة العمرانية، حيث أعاد أكبر صياغة النماذج الإذعانية الخمسة واختزلها في صورتين اثنتين تمثلتا بـ: التواجد المستقل الذي يعبر عنه الإذعاني المتحد. والتواجد التبعي الذي جمع بين النماذج الأربعة المتبقية.

---

[١] انظر المرجع نفسه، ص١١٩.

ومن المواضيع التي يعيرها اهتماماً في سياق هذا الفصل ما أسماه بالفريق المستوطن، الذي يحدد مفهومه من خلال ما يقوم به أفراد هذا الفريق من مبادرات لكف الضرر والأذى الذي تسببه أعيان لا يملكونها ولا يستخدمونها.

ويجمل في ختام هذا الفصل الأدوار الهامة التي تقوم بها مجموع النماذج الإذعانية التي تتمثل بقدرتها على التنبؤ بحالات الأعيان المستقبلية من خلال تثبيت وتجميد كل العوامل البيئية المحيطة بالعين نفسه، ومن ثم دراسة حالة العين الواحد من خلال تغيره من نموذج إذعاني إلى آخر.

ويركز الفصل الخامس على حركية البيئة أو طرق اتخاذ القرارات التي أثرت في نمو وتكون المدن في العالم الإسلامي، وذلك بدراسة المبادىء التي وجهت اتساع رقعة المدن أولاً، وتوضيح تكون المدن الأولى مثل الكوفة والفسطاط وبغداد ثانياً، وتأثير كل منها في أحوال الأعيان. ويتوصل إلى نظرية تفسر نمو وتكون المدن التقليدية، باعتبار أن مبدأ إحياء الأرض كان أهم وسيلة في العمران آنذاك، مفادها كما يقول أكبر: " أن نمو المدن وشكل البيئة العمرانية التقليدية نتج عن تراكم القرارات التي اتخذها السكان، وهذه القرارات في العادة قرارات ذات مستوى صغير كبناء مبنى في مزرعة خاصة، أو إحياء أرض مجاورة وهكذا. فهي ليست قرارات ذات مستوى عالٍ كتحديد منطقة لتكون مخصصة للتصنيع وأخرى للسكنى كما هو الحال اليوم في التخطيط. وأرجو أن لا يعتقد القارىء أن انعدام التخطيط في تلك المدن انتهى إلى تراكم فوضوي للقرارات ونمواً عشوائياً للمدينة، بل كان مبنياً على مبادىء معينة"[١].

ويفند أكبر في هذا الفصل تصنيف جرونباوم للمدن الإسلامية من خلال استعراضه له ومن ثم إثبات فرضيته هو، على النحو التالي:

١- صنف جرونباوم المدن الإسلامية إلى مجموعتين الأولى المدن التلقائية أو العفوية أو العشوائية، والتي يعبر أكبر عن مدى انزعاجه من تسمية جرونباوم لها، والثانية المدن المخططة التي اتخذت أربعة أشكال:

أ- المستحدثة كبغداد وفاس.

[١] انظر المرجع نفسه، ص١٦٠.

ب- مدن الأمراء كسامراء.

ج- الأربطة على الثغور الإسلامية كمدينة الرباط.

د- والأمصار أو المدن العسكرية كالكوفة والبصرة في العراق والفسطاط في مصر والقيروان في تونس.

٢- يستحضر أكبر مجموعة من المصطلحات ويفصل في تحديدها لغة واصطلاحاً وتوضيح العلاقة فيما بينها مثل الإختطاط والإقتطاع والإحياء والإحتجار. على أن الإختطاط مبدأ اُستمِدَّ من الخِطَّة التي تعني الموقع المختط والتي قد تحوي خططاً أصغر منها، تمثل عقاراً في الإذعاني المتحد.

وتمثلت فرضية أكبر في أن كل من مدينة الكوفة والبصرة والفسطاط ما هي إلا مدن نتجت عن اللامركزية في عملية الإختطاط، على عكس ما يفترض جرونباوم وغيره من الباحثين، حيث أن اختطاط الناس لمنازلهم كون الطريق غير النافذ ومجموعة هذه الطرق والمنازل كوّنت خطط القبائل والتي كلها في الإذعاني المتحد. وذلك من خلال ما استشهد به من أقوال للمؤرخين مسجّلة في تكون هذه المدن.

أما الشطر الثاني من فرضيته تمثل في إثباته في أن مدينة بغداد بأعيانها تتموضع في التواجد المستقل، وبذلك فإن كل الأرياض والقطائع خارج المدينة المدورة والمناطق السكنية داخل المدينة المدورة بسككها قد وضعت في الإذعاني المتحد. ويخلص إلى الإستنتاج المبني على أن مدينة بغداد المدورة التي تصورها المؤرخون وانجذب نحوها المستشرقون في أبحاثهم ما هي إلا جزء، أو مجمع حكومي أو قصر كبير محصن كما يطلق عليها أكبر، داخل مدينة بغداد التي تتعدى أسوار ذلك المجمع الضخم.

أما الفصل السادس فهو يختلف عن الفصول السابقة لأنه يركز على العلاقات بين فرق الأعيان والأماكن المتجاورة أو المتباعدة أحياناً، ولا يركز على فرق العين الواحدة، وذلك من خلال تأثير مبدأ الضرر في تسيير أمور البيئة على نحو ما يؤكده أكبر من مفهوم عمراني واضح تفرضه القاعدة الفقهية المنبثقة من الحديث النبوي الشريف "لا ضرر ولا ضرار"، على أن لكل فريق في البيئة الحرية في التصرف إذا انعدم الضرر، مما يؤدي إلى اتساع دائرة حق

السيطرة التي تمثل أهم ركائز التواجد المستقل. فهو يرى في مضمون الحديث الشريف مصدراً للسيطرة الخارجية على كل من الأعيان وتصرفات الأفراد، حيث أسهب في الإشارة إلى ما استنبطه الفقهاء من قواعد ومبادىء فرعية في تفسير الضرر وحيازته وغيرها.

ويتمثل مراده من كل هذا في إثبات أن مبدأ الضرر يؤدي إلى إقفال الأبواب أمام السلطات للتدخل في شؤون البيئة المبنية، كما يؤدي بنظره إلى عدم تدخل الجيران في شؤون العقارات الخاصة الأخرى، ومن ثم إلى انعدام الأنظمة والقوانين، التي يرى فيه قصوراً، ويؤدي ذلك كله إلى ترتيب العلاقات بين الفرق واستقرارها، على حد قوله، وإلى أن تسيطر الفرق المستوطنة على هذه البيئة المبنية.

يتطرق أكبر في الفصل السابع إلى أماكن ثلاثة أظهرت البيئة التقليدية بطابعها المميز لزائرها وذلك لأنه يعتقد أنها تنتمي للإذعاني المتحد، تمثلت بالفناء والطريق غير النافذ والمناطق العامة كالطرق والساحات، حيث يقدم فيها شرحاً مطولاً من خلال ما يقدمه أولاً من توضيح لحق الملكية والسيطرة والإستخدام لهذه الأماكن، وعلاقتها بالأعيان المجاورة المكونة لها كالمباني ثانياً. ويختتم الفصل بالمرور سريعاً على موضوع الحِمى، باعتبارها المكان المحمي من الأنهار والأراضي المتروكة حول القرى ليستعملها أهلها للرعي والحصاد، وهو المكان الرابع الذي ينتمي أيضاً للإذعاني المتحد لكن لم يكن له تأثير مباشر في صياغة البيئة المبنية كما يدعي.

يَعتبر أكبر الفصل الثامن من أهم فصول الكتاب لما يقدمه هذا الفصل من تفصيل في الدور، الذي يدعي أكبر، أن مبادىء الشريعة قد تلعبه في تحقيق الحرية للفرق المختلفة من جهة، وتحقيق المرونة للبيئة بجعلها قابلة للصياغة بما يلائم الأجيال المتعاقبة من جهة أخرى. حيث يصف هذه المبادىء بالحركيات التي أثرت على حجم كل من العقار والفريق في البيئة التقليدية، على أنها قلصته وصغّرت من حجمه، وشملها في الصدقة والهبة والفرائض والشفعة وصفقات البيع والشراء. فهو يرى بأنه كلما صغر العين أو صغر المكان الذي يسيطر عليه المالك الساكن دون تدخل خارجي كلما كان التواجد مستقلاً، وبذلك ينتمي للإذعاني المتحد.

وفي صدد الإجابة عن تساؤلات طرحها أكبر في سياق تحول المسؤولية مـن الفـرق المستوطنة في البيئة المعاصرة ومضاعفاتها، وعن إمكانية تطبيق الشريعة في تكـوين البيئـة العمرانية المعاصرة، يستهل أكبر الفصل التاسع بالتفريق بين توجهين تبناهما الباحثون في أمور البيئة المبنية، تمثلا في:

١- من يرى في البيئة غاية، فتراه يركّز على الصـرحية فـي المبـاني والزخرفـة والتفاصيل العمرانية التي من شأنها إعلاء قيمة الأعيان المادية.

٢- وفريق أخر يرى في البيئة وسيلة في الأرض لبلوغ الآخرة، من خلال الإهتمام بما هو ضروري ويفي بالغرض بعيداً عن كل مظاهر الإسراف والتكلف. وبـذلك يصـف أكبر هذين التوجهين بالعقيدتين اللتين أثرتا في فهم البيئة المبنية عبر التاريخ.

وفي المبحث الثاني يستطرد أكبر في استحضار الوضع المعاصر للمدن العربية، حيـث يصف حالة أعيانه بتحولها من الإذعاني المتحد إلى الحيازي، وذلك من خلال توضـيح الحـال الذي آلت إليه الأماكن التقليدية الأربعة التي ذكرها في الفصل السابع، واحتكامها لأنظمة وقوانين الدولة وتدخل الأخيرة في علاقات الجيران وتحييد مبدأ الضرر وظهور البلديات وزيادة سلطتها في حق التملك والتصرف، واستحداثها لبعض القوانين مثل الإرتدادات والتراخيص.

ويستنتج أكبر بناء على كل ما سبق بأن لا عُرفاً في البيئة المعاصرة حيث أن القـوانين الآمرة، كما يصفها، التي أصدرتها السلطات منعت الإبتكارات وقلّصـت دور وتـأثير الفـرق الساكنة ولغت الإتفاقات، الأمر الذي أدى إلى عزل الفرق بعضها عن بعض وبالتالي ليس هناك عُرف لحل مشكلات البيئة، على عكس ما كان يحصل من إجماع السكان والحوار بين الفـرق الذي أدى إلى انتقال التجارب بين الفرق الساكنة وتبلور الأعراف في البيئة التقليدية.

ويختتم الفصل بالإشارة إلى ثلاثة اختلافات مظهريـة بـارزة بـين البيئـة التقليديـة والمعاصرة تمثلت على حد قوله بـ:

١- التجانس الكبير بين مباني البيئة التقليدية أو البيئة التي اتبع فيهـا سـاكنوها عرفـاً لتواجد أعيانهم في التواجد المستقل، وعلى نقيض ذلك نجد التنافر بين مبـاني التواجـد

التبعي التي أدت فيها المركزية إلى فرق لا تتبع عرفاً، على حد قولـــه، ولكنهـــا تتبـــع قوانين منفرة لفرق لا تفقه المسؤولية في البيئة المعاصرة.

٢- نسبة الأماكن العامة مقارنة بالأماكن الخاصة في البيئة التقليدية المستقرة منخفضـــة جداً مقارنة بالبيئة المعاصرة؛ ويحيل أكبر ذلك إلى أن الفرق المســـتوطنة هـــي التـــي تصون وتتفق على الأماكن العامة فتحاول الإقلال منها قدر المستطاع فتندر الســـاحات وتكثر الطرق غير النافذة والبوابات، بينما تزيد مساحات المنازل والســـاحات الخاصـــة والأربطة والمدارس ونحوها بالمقارنة بالأماكن العامة. أمـــا فـــي البيئـــة المعاصـــرة فتحاول السلطة المركزية الإكثار من الأماكن العامة والإنفاق عليهـــا قـــدر المســـتطاع لتنظيم البيئة.

٣- انجذاب أعيان الأمم للعقارات الأكثر استخداماً فـــي البيئـــة التقليديـــة المســـتقرة، وانجذابها إلى الأماكن العامة في البيئة المعاصرة المنظمة.

المقصد الثاني: مغالطات منهجية في بناء الأطروحة العامة للكتاب

وبعد قراءة فصول الكتاب المتعددة يسهل على المتأمل تبـــين القصـــور الـــذي تعانيـــه الأطروحة العامة للكتاب ومحتوياته، حيث يعمد الكاتب فيها لتقديم الشريعة، كفاعـــل وحاضـــر مؤثر، في تشكيل البيئة المبنية ورفع درجة المسؤولية فيها بدرجة قصوى، كما يزعم، من خلال مجموعة من القواعد الشرعية كالإرث وغيره بما يجتهد حثيثاً لتحويل أعيانها نحو ما يقدمه على أنه "نموذج إذعاني متّحد" ، يستعمله ويملكه ويسيطر عليه "فريق واحد"، بما يعني وبالضـــرورة بقاء "العين" في البيئة على حالة فضلى بأقصى ما يمكن الحصول عليه.

وقد تنبه وليد السيد إلى ذلك من خلال ما أكده من أن نص الكتاب قد تضمن ما يدحض نظرية كاتب النص نفسه، بما يحفل به الكتاب من مشكلات تفضح الخلل الذي يعانيه، وذلك على النحو التالي:

١- النزعة العاطفية التي تشيع بين نص الكاتب بما يخاطب المتعاطفين مع الشريعة مع تهميش من يتعامل بالعقل دون الوحي والغيب. ومن ذلك على سبيل المثال حينما يعلّق أكبر في حوار له

مع أحد الفقراء المحتاجين إلى قطعة أرض يبني عليها ولو غرفة واحدة ولا يستطيع ذلك في ظل أنظمة وقوانين الدولة الظالمة، فيقول: "... فقلت في نفسي: يا لحكمة الشريعة. وأذكرك مرة أخرى أخي القارىء، فإذا قرأت ما ذكرته عن الإحياء والإقطاع مرة أخرى متأملاً النقاط التي أشرت إليها في "الحث على العمل" فستدرك عظم الشريعة في تسهيل أمور من أراد إعمار الأررض برغم اختلاف الفقهاء"[1].

٢- نظراً للجوء أكبر لمجموعة متناثرة من الأمثلة التي لا يمكن البناء عليها كونها حالات فردية مشتتة زماناً ومكاناً ومضموناً، وهي تعبر عن المدخل اللاعلمي للنص، كما يصفها السيد، فقد اصطدم أكبر في بناء أطروحته بمجموعة من المتناقضات مع نظريته، ومنها مسألة الوقف الإسلامي على سبيل المثال، والتي وقف أمامها حائراً فلجأ للبحث المضني عن شواهد شاذة وبحث في نوازل غريبة استدل بها من هوامش النصوص والواقع التاريخي لمحاولة إكمال أطروحته وتقديمها على أنها نظرية متكاملة تفسر الكيفية المثالية النظرية التي يجب أن تقوم عليها البيئة المبنية فيما يسميه المدينة "الإسلامية".

فحين يصل الكاتب لمناقشة الإذعاني المشتت والذي يبين الكاتب أن الشريعة وضعته في الوقف الذي فيه مصلحة للكثير من عموم المسلمين[2]، فإنه يعود لنفس منهجيته، بالرغم من إقراره بمصالح الوقف وفوائده للناس، في طرح الأمثلة الإفتراضية لمستخدمين مهملين ونزاعات على تنظيف وسيطرة واستخدام؛ وكأن صراع التاريخ لكارل ماركس، الذي هو بين ثلاثة طبقات مجتمعية رأسمالية، يتجسد هنا في كل لحظة بين طبقات من المجتمع لا كما عرفها ماركس ولكن بين ثلاث طبقات هي مسيطر ومالك ومستخدم، وأنه لا تصالح بينها طالما لم تتحول هذه الطبقة لطبقة واحدة في شخص واحد.

٣- وكأن أكبر يعتقد في نظريته التي يقحم فيها الشريعة الإسلامية، ولِحساب الإقطاعية، بضرورة سلب الملكية والسيطرة العامة وحصرها في نطاق المجال الخاص، الفردي والأناني، ويزعم متوهماً أن الشريعة الإسلامية تشجع الملكية الفردية من خلال نظم الإرث وسواها وبهذا تتحصل أقصى قيمة ممكنة لمجتمع وبيئة سليمة ومثالية وفاضلة.

[1] انظر المرجع نفسه، ص٦٤.
[2] انظر المرجع نفسه، ص١٠٠، ١٠١.

متناسياً أنه بهذه القراءة المغلوطة لمقاصد الشريعة، التي جاءت لمهمـات أسـمى مـن تحويل المجتمع المسلم إلى مجتمع إقطاعي مسيطر كما يقدمه لنا، أن مهمتهـا كانـت معالجـة النفوس ولم تنحدر مقاصدها لتحويل أعيان البيئة إلى ملكيات خاصة كما يدعي. فالإرث ونقـل الملكية عبر الأجيال، مقاصد شرعية نبيلة وحكيمة لها أهداف عامة تدور حفظ الحقـوق بـين الناس[1].

ويشبه السيد أية محاولة لتفسير مقاصد الشريعة في الإرث وقواعـده وإسـقاطه علـى نموذج عمراني تاريخي، بمحاولة من يقوم بتفسير حكمة الصيام في المجتمع المسلم على أنهـا مقصد من مقاصد الشريعة مثلاً لسد العجز في المحاصيل أو الموارد الطبيعيـة. أو كمحاولـة تفسير الإحرام في الحج مثلاً على أنه مقصد شرعي لتوفير القماش وسد العجز مثلاً في مـواد صناعة الملابس إلى غير ذلك من هذه التفسيرات التي يراها ساذجة بالبداهة.

وبهذا تحيل قراءة أكبرمن خلال ما تقدمه من تفسير للنصوص والوقائع التاريخية وإقحام الشريعة وتفسير مقاصدها بهذا الشكل، المجتمع المسلم لمجتمع أناني يقدس الملكية الفردية وينتج أفراداً متقوقعة كل يرتع في ملكيته الخاصة، رغم أنه يفترض بتناقض جدلية الحوار بين الفرق المسيطرة كحل بديل لتدخل السلطة ومن يرعى شؤون المدينة.

ويقول السيد في هذا السياق: "... وهو بذلك يلغي إرثاً هائلاً من التاريخ الإسلامي كواقع عملي ومن النصوص الشرعية كإطار نظري بما اجتهدت به الشريعة الإسلامية على الدوام لدفع المسلم للتخلي عن المجال الخاص والإنخراط الفاعل والإيجابي في المجال العام، وتكريس ثقافة الإيثار والإخاء والتسامح والنظافة العامة ورعاية الطريق، وتكريس عقيدة المشاركة الفاعلة في المجال العام للمجموع الإسلامي ومنها رفع الأذى عن الطريق العـام، ورفـع درجـة صـلاة الجماعة في المسجد عن صلاة الفرد في بيته. كما يتجاهل إرثاً إسلامياً تجاوز أعيان البيئة التي يدعو أكبر لتخصيصها، سواء ضمن ملكيات فردية محضة أو فـرق متحـاورة، أو بـالأحرى متناحرة ومتنازعة، يومياً بعيداً عن سطوة القوانين والمعاملات الورقية. كما يتجاهـل تاريخـاً إسلامياً حين سما المسلمون في أزهى عصور تطبيق الشريعة الإسلامية إلى حـدود مثاليـة لا نخال الكاتب ولا المسلمين في العصر الحديث تخطر ببالهم، سواء كفكر نظـري أو كتطبيـق

---

[1] السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**فقه التخبط العمراني في المدينة الإسلامية**"، مقال، صحيفة القدس العربي اللندنية، الرابع عشر من شهر آب.

عملي، حين تآخى المهاجرون والأنصار وطلق الأنصاري إحدى زوجاتــه ليتزوجهــا أخــوه المهاجر، بما يعكس أروع أمثلة التضحية بنزوات الذات والإيثار لصالح المجموع العام للمجتمع المسلم بدلاً من تسابق المسلمين اليوم على اللذات والشهوات وحب الذات الذي تكرسه أطروحة "أكبر" بدعوى الشريعة والإسلام وهما من ذلك براء براءة الذئب من دم يوسف عليه السلام"[1].

ونجد أكبر يعتبر أن هذه الغرائز الإنسانية، التي وصفها السيد بالأنانية، هي كما يقــول: ".. دائمة الوجود في كل مكان وزمان وتحت كل الظروف، ... فكل إنسان مثلاً يحاول أن يمتلــك وأن يسيطر، وهذه غريزة لا تخفى على أحد منا"[2]. ويردُّ السيد على هذا المنطق بقوله: "...هذه النزعات ليست دائمة الوجود تحت كل الظروف كما يزعم، وليس كل إنســان يســعى لأن يمتلــك وأن يسيطر. فهذه كلمات استعملها على إطلاقها جزافاً لتشمل كل البشر بما فيهم من بلغ مراتب من الورع والزهد ومن هذبت نفسه الشريعة الإسلامية، كما تشير بدلالات استخدامها لأبعــد مــن مجرد تملك الحد الأساسي الذي يقف عنده أكثر البشر من العامة ودهماء الناس ممن يكفيه القليل بما لا يقف عنده الجشعون ومن استهوتهم الدنيا وحب السيطرة والسلطة. وبهذا فإن "أكبر" يعتقد ويبني نظريته على غرائز إنسانية أنانية حتى في مجتمعات مسلمة تجتهد الشــريعة الإســلامية لتجريد المسلم منها، فضلاً عن سائر الديانات والطرائق البشرية الوضعية كــي يســمو الفــرد بتجرده من هذه النزوات والرغبات الزائلة"[3].

ومن المغالطات المنهجية الأساسية التي تتضح للقارىء الفصيح، ما تمثل في محاولات أكبر المستمرة والجهيدة لتحييد أثر العوامل المحيطة من ثقافية واقتصادية واجتماعية وسياســية ونمط حياة وثقافة سائدة، والطلب من القارئ التسليم بضرورة مناقشة حالات الأعيان من وجهة نظر هذه الأعيان، التي هي عبارة عن جمادات، ومحاولة ربــط هــذه الحالــة مــع التشــريع الإسلامي.

ففي تعريفه للنماذج الإذعانية في الفصل الأول[4]، يعلن الكاتب أنه سيفصلها عن عوامل مؤثرة أخرى. ورغم أنه قد ذكر أنه لا يقلل من أهميتها إلا أنه أهملها تماماً. وينتقل للحديث عن موضوعات إنتقائية لاستدراج القارئ لنتائج مسبقة تكشفها القفزات المفاجئة بين الفقرات المختلفة

---

[1] المرجع نفسه، ص٤٦.
[2] انظر المرجع نفسه، ص٤٧.
[3] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**فقه التخبط العمراني في المدينة الإسلامية**"، ص٤.
[4] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص ص٤٠-٤٤.

والتي تخلو من التسلسل المنطقي، كما ينعتها السيد، نزوعاً نحو الهدف الأساسي للكتاب وهو توظيف هذه المصطلحات الأساسية في فهم خاص لمبادئ الشريعة في التحكم في البيئة التقليدية في المدن العربية ومحاولة تفسير النتائج بناء على النصوص والوقائع والنوازل.

وفي هذا السياق يفصّل السيد في واحد من العوامل التي لا يلقي أكبر لها بالاً ويتجنب الحديث فيها والتي تتمثل في العامل الثقافي، بمعنى الثقافة المجتمعية السائدة ومدى تأثيرها على حالة الأعيان في البيئة. وهذه لا يمكن بحال التقليل من أهميتها، بل على العكس فتجاوزها يقلل من أهمية البحث والنص. فيقول: "... فمسؤولية الفريق تجاه الأعيان في البيئة لا تنبع، فقط، من دور النظام المسيطر على أعيان البيئة، سواء أكان هذا النظام هو البلدية أو الدولة أو الشريعة كما يزعم أكبر، لكنها تنضوي أيضاً تحت مظلة كودات اجتماعية وثقافية مسيطرة في البيئة تعمل على التحكم في سلوكيات الأفراد أكثر مما يمكن لنظام قمعي مسيطر أو لنظام تشريعي إسلامي أن يفعله أو يسيطر من خلاله على ما يفعله الفرد. وفي الحقيقة فالأمثلة والشواهد بالمقارنة بين الثقافات المختلفة، الإسلامية التي تحتكم للإسلام والشريعة والوضعية التي لا تؤمن بالغيبيات، تظهر تناقضاً وتبايناً واضحاً بين الحالتين. ففي المجتمعات الغربية، ومن معاينة واقعية لعقد ونصف، تتحكم في سلوكيات الأفراد في الأماكن العامة ليس الأوامر والنواهي الغيبية الدينية، وليست القوانين الحكومية، ولكن ثقافة إجتماعية سارية تقفل أحكامها تماماً على حركة وسلوكيات الأفراد طوعاً وليس قسراً بما يجعل هذا الفرد الغربي بنمط تفكيره ينتمي لعالم متقدم ويجعل الفرد العربي، وحتى المسلم المحتكم للدين والشريعة، بتفكيره ينتمي لعالم ثالث"[1].

وبأخذ رأي السيد وتجربته بعين الإعتبار فإن مسألة الثقافة المجتمعية السائدة والمكتسبة جينياً في تكوين المجتمع، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، ما هي إلا مسؤولية يتحملها الأفراد في المجتمع طوعاً وضمن الثقافة السائدة التي ينشؤون عليها في البيت ولا يمكن بحال إرغامهم عليها قسراً لا بقوانين ولا بتعاليم ونصوص ثيولوجية، خلافاً لما يزعم أكبر وفي أطروحته العامة في الكتاب.

ويعود السيد ليؤكد: "... فخياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا، ولا يمكن أن تغيّر الشريعة ولا الدين الإسلامي من خصائص الشعوب تغييراً جذرياً. فالممارسات

[1] السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**<u>الثقافة المجتمعية وأطروحة درجة المسؤولية في البيئة المبنية</u>**"، مقال، صحيفة القدس العربي اللندنية، السابع عشر من شهر آب.

والتعاملات السلوكية اليومية تجاه الأفراد وتجاه العالم المحيط لن تتغير قيد أنملة بدعوى نصوص شرعية أو تعاليم دينية سرعان ما يلقيها جانباً المتعبدون حال خروجهم من الصف الأول من صلاة الجمعة، لتبرز ممارسات الفرد ومعتقداته في البيت وفي المدرسة وفي الحارة وشواهد ذلك في العالم العربي والإسلامي كثيرة ولا حصر لها بما يفسر جانباً من تخلف المسلمين اليوم عن سائر الأمم"[١].

وقضية الوافدين وعدم الإنتماء للمجتمع أو للبيئة، تستحضر مثالاً واضحاً في مسألة الثقافة المجتمعية، لم يولّ شطره أكبر في النص الذي بين أيدينا، رغم أهميته في تداعياته على المجتمع، وبخاصة في بعض دول الخليج العربي، وفي ذلك يُدين السيد على أكبر إستشهاده بمجموعة من الأمثلة، التي يراها السيد، سطحية في مضمونها وشاذة في تكرارها وناقصة في تصورها، مثل العامل المهمل الذي أخذ كرسي المكتب وجلس عليه ثم تركه في الشمس، حيث قام الكاتب بالتقاط صورة لهذا الكرسي الذي دار معه حوار يصفه السيد بالساذج يشكو حاله وسوء استعماله[٢].

فأكبر بذلك لم يكمل التصور العام للمثال من خلال أنه لم يذكر جنسية هذا العامل مثلاً، ليعرف إن كان وافداً أم مواطناً؟ مع الفرق الشاسع والدلالات الكبيرة التي يرمز إليها كل من الجوابين للسؤال. وفي توضيح ذلك يقول السيد: "...إن الخليج عموماً، وفي شيوع ثقافة استخدام واستقدام الأغراب دون تجنيس بغض النظر عن طول مدة الإقامة والتي تصل لعشرات السنين يعاني من مشاكل اجتماعية- ثقافية جمّة لها أول ولا آخر لها. ولهذا فقوانين المجتمعات الغربية المتقدمة تمنح حق المواطنة بالتقادم لمن عاش في بيئاتها من مختلف ثقافات الأرض بعد بضع سنين، ليس حبّاً في الوافدين بالضرورة، وإنما من نظرة استراتيجية ثاقبة من لدن صانع القرار الغربي لدمجهم في البيئة الغربية بما يكرس ويعمق انتماءهم لها"[٣].

ويفترض السيد أن قضية "السيارة وقيادتها" وما لها من تداعيات ثقافية واجتماعية على بيئة المملكة العربية السعودية التي يعيشها أكبر، كنموذج إذعاني لا يخضع لأي من النماذج التي ذكرها، تعتبر مثالاً ذا دلالة مجتمعية أكثر أهمية من مثال "الكرسي المهمل تحت الشمس". حيث

---

[١] السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**درجة المسؤولية فى البيئة المبنية بين الشرق والغرب**"، مقال، صحيفة القدس العربي اللندنية، التاسع عشر من شهر آب.
[٢] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص٣٩.
[٣] انظر السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**الثقافة المجتمعية وأطروحة درجة المسؤولية فى البيئة المبنية**"، ص٣.

أن السيارة التي هي ممتلكات خاصة، وفي غياب القوانين التي تتيح للمرأة السعودية أن تقودها، يملكها فريق من ثقافة محلية، ويسيطر عليها ويستخدمها فريق ثان وافد، هندي. يعبر عن نموذج إذعاني، لم يخطر على بال أكبر، يستحق وقفة تأمل منه ربما في فصل مستقل وغائب تماماً.

فيما انهمك في محاولة إقحام دور الشريعة في رفع درجة المسؤولية عند فرق عديمة الإنسجام داخل المجتمع الواحد متعدد الثقافات. متناسياً أن المجتمعات الحديثة باتت أكثر تعددية مما مضى في العصور والأزمان الغابرة، بما يقتضي معالجة المجتمع وثقافته قبل التطرق لتحويل البيئة إلى بيئة إقطاعية وملكيات خاصة كنماذج إذعانية متحدة كما يرجو هو، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، كيف أنه من الممكن أن تزدحم الشوارع بأكثر من أربعة أضعاف عدد السيارات الحالي في الشوارع، على حد تقدير السيد، بشكل مفاجئ في حال سُمح للمرأة بالقيادة. فحالياً يقود السيارة مستخدم واحد يقوم بتوصيل أفراد الأسرة لوجهاتهم المختلفة كالجامعة والمدرسة والسوق، في الوقت الذي يمكن أن يستعمل كل مالك سيارته الخاصة للذهاب لوجهته المختلفة، أي التحول إلى ملكيات متعددة، فذلك كله يثير مجموعات من الأسئلة المجتمعية ويشير لتداعيات أكبر من مجرد التطرق لتحويل البيئة العربية إلى ملكيات إقطاعية خاصة يملكها ويستخدمها ويسيطر عليها فريق واحد بدعوى وزعم خاطئ بأن ذلك يرفع من كفاءة وعطاء البيئة كما يرفع من درجة مسؤولية الفريق فيها.

وفي صدد مراجعة قراءة أكبر لمبادئ الشريعة التي يسردها في الصفحة ٤٧، نجده يقول: " وجميع مبادئ الشريعة مثل لا ضرر ولا ضرار والملكية والوراثة والشفعة والإجارة والإحياء والإقطاع والإحتجار والإختطاط، وباستثناء الوقف، تدفع العقارات والأماكن بأعيانها من شوارع وساحات عامة وطرق غير نافذة ومباني إلى الإذعاني المتحد وهو أفضل وضع لحالة العين". نلحظ ما قام به من تقزيم للنصوص الشرعية والقواعد الفقهية وتقديمها بإطار ضيق يخدم ما صاغه من فرضيات ومصطلحات مبتدعة.

فمبدأ "لا ضرر ولا ضرار" الشرعي هو مبدأ عام ينضوي تحته كل شؤون الحياة البشرية الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية والجنسية والعقلية والسياحية، ولكن أن يقوم

بحصره في إطار ضيق في أنه يدفع بأعيان البيئة والأماكن بشوارعها وساحاتها العامة وطرقها غير النافذة والمباني إلى نموذج يؤول للملكية الفردية، قد صاغه هو وأسماه النموذج الإذعـاني المتحد، فإن هذا لا معنى له سوى محاولة إقحام الشريعة في العمران كمن يحاول نقل المحـيط الواسع لفنجان ضيق.

ومن خلال معاينة النصين التاليين يتكشف مدى اعتقاد أكبر، غير المبرر، بفرضـية أن الشريعة بمبادئها هي الحل الأوحد في فهم البيئة المبنية، حيث يقول في الصفحة ٤٨: "...فهنـاك إعجاز في الشريعة من حيث البيئة المبنية لن تجاريها كل نظريات الهندسـة أو العمـارة أو التخطـيط الحالية". وفي الصفحة ٥٨: "... والمقصود في البيئة التقليدية في هذا الكتاب هي البيئة التـي بنيـت بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية والأعراف المحلية".

والنقطة الأخرى المهمة الجديرة بالتوقف عندها لما سببته من إشكالية كبيرة وفهم مغلوط والتباس في قراءة المدينة العربية "الإسلامية"، سواء كعملية أو كناتج، هي أن النوازل التاريخية التي يستشهد بها الكثير من الباحثين، من نوازل قضائية وفقهية وسواها بما بات يشكل ما يعرف بفقه العمران، كانت بمثابة حلول ترقيعية لمشاكل قائمة نتيجة عدم التخطيط المسـبق للمدينـة، بمعنى أن التخطيط العفوي للمدينة كان يعني توالد مجموعات من المشاكل بين القاطنين يوميـاً، وهذه كانت تمر على القضاة والمعنيين بحل المشاكل بين الناس في العصور التي يرجع إليهـا الباحثون المعاصرون.

ومن غير المنطق أن يتم الإستشهاد بهذه النوازل والمشاكل التاريخية على أنها نصوص وأقانيم مقدسة في تخطيط المدينة؛ فمن البدهي لقاضي ما في عصر مضى أن يحكـم بالقـانون المستمد من الشريعة الإسلامية لكن ذلك لا يعني أن الشريعة كانت تخطط البيئة المبنية. لكن من الطبيعي جداً حين يحضر جاران لقاض مسلم وقد فتح أحدهم ميزاباً على باب جاره أن يجتهـد القاضي في البحث عن قاعدة شرعية يستند إليها في فتواه وحكمه.

ويقدم السيد تحليلاً لما يدفع هؤلاء الباحثين التقليديين للجوء لمثل هذه النوازل على أنها الحل في فهم البيئة المبنية، على النحو الآتي:"... أما القراءة المعاصرة لهذه النصوص والبحث عنها في بطون الكتب التاريخية فتعني أمرين: الأول هروب لا عقلي غنوصي للماضي والتنصل

من الإنخراط الجاد في تطورات الحاضر والمستقبل بزعم واهم أن القراءة لنصوص الشـــريعة الإسلامية ينبغي أن تحكم نظرتنا للبيئة المبنية وإلا نكون قد نكصنا عن تعاليم الدين والشـــريعة. والثاني هو أن هذه القراءات ضمن فكر المدينة الإسلامية هي ليّ قســـري ومفتعـــل لنصـــوص شريعة وجدت لمعالجة النفوس بتغير الزمان والمكان وليس لتحجيمها وتقزيمهـــا فـــي نـــوازل تاريخية وقواعد عامة فقهية تخص العمران ونواتجه. وأية محاولة للربط بين عدم التزام العمران المعاصر بالشريعة وبين العلمانية لمن يمارس ذلك إنما هو ضرب آخر من ضروب الدروشـــة الفكرية وتصنيف البشر إلى أصناف يحلو لبعض الباحثين تبنيها للأسف والمزايدة على غيـــرهم دون وجه حق"[١].

وفي صدد هذه النقطة، نجد أكبر يعرج على تطبيق الشريعة ليزعم أن من أسباب تطبيق الشريعة في البيئة العمرانية هي " الإيمان بأن كتاب الله وسنة النبي هما المرجعان الأساســـيان فـــي الشريعة وأنهما صالحان لكل زمان ومكان دون نقاش"[٢]. وهذه الجملة لا تعطي أي دليـــل علـــى أن الشريعة كان لها دور في تخطيط المدينة.

ويحاول أكبر بعد ذلك من عقد صلة بين عاملين غير مترابطين إطلاقاً. من خلال هـــذا التساؤل الذي يطرحه والكيفية التي يجيب عنها، حيث يكتب: "... ولكن ما الذي يدلنا على أن مـــا كتب في كتب الفقه هو الذي طبق في البيئة العمرانية التقليدية؟". ويجيـــب: " أقـــول: إن دور العلمـــاء ضمن تطبيق الشريعة في البيئة العمرانية، أي ضمن تطبيق الكتب على الواقع، أي أن دور العلماء أكـــد استمرارية نمط المسؤولية".

ويعلق السيد على هذا بقوله: "... ألا يرى القارئ الناقد هذا اللاترابط السببي في الجمل والأفكار في معظم النص الذي بين أيدينا بما يفضح خلوه من البرهان العقلي واعتمـــاده علـــى الأسلوب الإنشائي اللاعقلي. ولو كتب هذا النص أو تم إلقاؤه على جمهور مفكر لتوالت الأسئلة لمحاولة الحصول على إجابات وبراهين تدعم هذه المزاعم"[٣].

[١] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**فقه التخبط العمراني في المدينة الإسلامية**"، ص٤.
[٢] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص١١٢.
[٣] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**فقه التخبط العمراني في المدينة الإسلامية**"، ص٤.

ثم يناقض أكبر نفسه بعد بضع جمل حين يقول: " فأكثر علماء الشريعة اعتبروا العادات والأعراف كمرجع إذا لم تتعارض مع الكتاب والسنة والإجماع"، وهذه الجملة تلغي تماماً ما سبقها من نص حين يكتب في الصفحة ١١٢ ويحاول الإشارة إلى أن ابن الرامي في كتاب الإعلان بأحكام البنيان، وكتاب القضاء ونفي الضرر عن الأفنية والطرق والجدر لعيسى التطيلي، وأنها تؤكد الإعتماد على الشريعة في أمور البيئة المبنية كما يزعم. فيقول: " وكتاب الإعلان بأحكام البنيان وغيرها تؤكد الإعتماد على الشريعة في الأمور المبنية. فابن الرامي مثلاً توفي في منتصف القرن الثامن الهجري وكان بنّاء وعمل مع قضاة مدينة تونس، فكان القضاة يستعينون برأيه ويرسلونه للنظر في الشكاوي البيئية بين الناس. فكان يسرد في كتابه أقوال الفقهاء ثم يأتي بنازلة وقعت له أو لغيره لتوضيح الحكم. وهذا يدل على أن كل ما ذكر في كتب الفقه كالمجموع أو المغني أو بدائع الصنائع أو المدونة الكبرى من أحكام بخصوص العمران كانت مطبقة في البيئة، فلم يكن هناك ابتعاد بين ما قاله العلماء وبين ما طُبِّق في البيئة".

إلا أنه يُرى في هذا فهماً قاصراً وتعميماً غير صحيح، فإن القضاة والفقهاء قد استعانوا بالشريعة لحل النزاعات البيئية كغيرها من النزاعات الاجتماعية الأخرى، بل هذا تأكيد من أكبر أن ما كان يفتي به هؤلاء العلماء من حلول ترقيعية لمشاكل البيئة التقليدية ما كانت، هذه الفتاوى، إلا نتيجة أحداث يومية مشروطة بأشخاص معينين محكومين لزمان ومكان معين لا لتسمو لأن تصبح نظرية علمية صالحة للتطبيق في أي زمان وفي أي مكان.

وإن كان مؤمناً جداً بدور الشريعة في البيئة المبنية فكان الأجدر به أن يشير إلى من نظر تنظيراً مباشراً في فهم البيئة المبنية من العلماء المختصين وحتى لو استندوا للأدلة الشرعية. حيث أن الحضارة الإسلامية في عصر الفتوحات وحتى القرن الثالث الهجري قد ازدهرت بكافة التخصصات العلمية والاجتماعية والسياسية وكثر فيها العلماء من شتى بقاع الدولة الإسلامية، فهل عجز أكبر أن يستشهد بمجموعة وإن قلت من علماء التخطيط والبناء المتخصصين أو علماء الإجتماع الذين نظروا في هذا المجال وعلى رأسهم ابن خلدون. الذي بدوره فند ما سمي بفقه العمران من خلال تنظيره لعلم العمران البشري.

أما النص التالي فهو واحد من عشرات النصوص الغامضة التي تخلو من أي دليل أو برهان عقلي يثبت صحتها ويحفل بها الكتاب، حيث يقول أكبر: " وكما نعلم، فإن العادات تختلف من منطقة إلى أخرى، إلا أن هذه الإختلافات لم تؤثر على نماذج المسؤولية في البيئة التقليدية، وذلك

لأن نماذج المسؤولية في أي مكان أو أي عصر اعتمدت على مبادئ الشريعة أكثر من اعتمادها على العادات والأعراف، .... هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشريعة بلورت الأعراف عبر الزمن وكيفتها لكي لا يكون هناك تناقض بين الشريعة والأعراف"[1].

والواضح أن الكاتب بدلاً من معالجة النصوص، حتى لو سلمنا جدلاً بجواز منهجيته في الغوص في النصوص التاريخية لمعالجة تطورات الواقع، بذهن مفتوح، يبدو بدلاً من ذلك محكوماً بنظرة ضيقة جداً بضرورة تحويل أعيان البيئة لنموذج واحد متجاهلاً حاجات ومتطلبات متغايرة للمسلمين والسكان والزوار وعابري السبيل وسواها من متغيرات البيئة ومنظومتها الاجتماعية اللامتناهية، والتي تنبهت لها الشريعة الصالحة لكل مكان وزمان، فيما يحاول الكاتب تقزيمها والتركيز الانتقائي لما يشاء منها لبناء أطروحة خاصة وغريبة عن الواقع التخطيطي ومتغيرات الأقاليم والبيئات وتطورات وحاجات الزمن وهي أبرز متناقضات أطروحته ومنهجية قراءته لنصوص وأحكام الشريعة والوقائع التاريخية الخاصة وخصوصيات البيئات التاريخية.

ومن معاينة سريعة للأطروحة العامة نلحظ انزعاج أكبر من مسألة تدخلات الدولة، كما يطلق عليها، لسن القوانين التشريعية فيما يخص البناء وقوانينه، ويعمد للإشارة لتأريخ هذه التدخلات عبر عصور الدولة الإسلامية وصولاً للوضع المعاصر للدول العربية[2]، ويشير إلى القوانين التي استحدثتها السلطة في مجال البيئة المبينة مثل الإرتدادات والتراخيص ويرفضها رفضاً تاماً لما أدته، كما يزعم، إلى إضعاف سيطرة الفريق الساكن لأنها تقول له ما يجب عليه أن يفعله، بالإضافة إلى أنها تقلل أو حتى تزيل الإتصال بين الجيران[3]. فهل هذا سبب منطقي وكافٍ لجعل القارىء النبيه يقتنع بقصور قوانين السلطة بما يخص البيئة العمرانية. ناهيك عما وصفها في صفحات سابقة على أنها: ".. سبب ما وصلنا إليه من انحطاط"[4].

وللسيد تعليق على ذلك، فيقول: "...وهي قراءة تعيد للذهن فكرة "اللادولة" وتصيب القارئ بالذهول إذ كيف يمكن تخيل مجتمع أو دولة بلا قوانين تحكم أطره وتسيّر حياته بما فيها شؤون العمران والتي وبالضرورة لا بد من اعتلاء دفة القيادة فيها من قبل مختصين بهذه العلوم، وإلا فما فائدة دراسة علوم العمران وما هي أهمية النظرية وما موقع التطبيق وسن

---

[1] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص١١٢.
[2] انظر المرجع نفسه، ص ص١١٣-١٤١.
[3] انظر المرجع نفسه، ص٣٥٣.
[4] انظر المرجع نفسه، ص١١٠.

القوانين من الإعراب بما فيها النص الذي بين أيدينا والذي يجتهد كاتبه لترويج أفكاره لنا، أهــو فقط للدعاية أم لمخاطبة المعنيين أم من هو المقصود بالضبط؟ ثم يشير أكبــر لمجموعــة مــن التدخلات "البسيطة" التي كان يقوم بها الحاكم أو المحتسب في البيئة المبنية ويعتبرها مثالا ينبغي أن ينسحب على البيئات المعاصرة بتعقد الحال والزمان؟ أي منطق هذا؟"[١].

المقصد الثالث: مغالطات في الأسلوب والمنهجية العلمية للكتاب

وفي سياق معاينة المغالطات التي وردت في الكتاب على مستوى الأسلوب والمنهجيــة العلمية نلحظ ما قام به أكبر من بناء فرضيته، التي مفادها ضياع المسؤولية في البيئــة، علــى مجموعة من المشاهدات السطحية والشاذة، كما يصفها السيد، التي عمد لرصــدها فــي البيئــة المحيطة والتي تعبر عن سلوكات فردية جزئية وخاصة لا يمكن أن ترقى لمســتوى الظــاهرة، فعلى سبيل المثال فقد استشهد بأجير مهمل استعمل خرطوم ماء كبير القطر بهدف تقليل وقــت السقاية على حساب إهدار الماء. وفي حالة أخرى إلتقط صورة لكرسي ملقى في الشــمس كــي يبني على هذه المشاهدة وغيرها الأطروحة المذكورة ويقنع القارئ غير المتنبه بفكرته[٢].

وللسيد وجهة نظر في هذا السياق تتمثل بأن المنهجية العلميــة والأكاديميــة الرصــينة تقتضي وبالضرورة القيام ببحث علمي موسع مبني على دراسة شاملة قبل بناء أطروحــة مــا. والشاذ لا يقاس عليه ولا يستدل به، فلا يكفي مشاهدتين أو ثلاثة مع صورتين لممارسات فردية لتحويلها إلى ظاهرة منتشرة بالمجتمع. فالمنهجية الرصينة هي رصد شامل للمخالفــات البيئيــة مبني على دراسة علمية منهجية حول الممارسات البيئية المسؤولة واللامسؤولة وتحليلها بيانياً، فإن زادت الثانية على الأولى بنسبة أكثر من خمسين بالمائة عندها تصبح ظاهرة ويمكن آنئــذ، جدلاً، أن يستشهد بها الكاتب لدعم ما يقول وما ينوي البناء عليه من فرضية أو أطروحة[٣].

إشكالية أساسية أخرى يثيرها النص تتمثل في الذهنية الإفتراضية التــي تشــيع بشــكل مذهل، حيث تسود الإستعانة بالأمثلة الكثيرة لتقريب الفكرة للقارئ. وحسب ما يقول السيد فإنها منهجية لا غبار عليها إن كان الطرح واقعياً، لكن المتأمل للنص يتعجــب مــن الإفتراضــات اللامتناهية في المشكلات الوهمية التي يبني عليها ويتخذها كمسلمات وحقــائق، والتــي تعيــد

[١] انظر السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**مغالطات فى مسألة توحيد المسؤولية**"، ص٣.
[٢] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص٣٨، ٣٩.
[٣] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**الثقافة المجتمعية وأطروحة درجة المسؤولية فى البيئة المبنية**"، ص٤.

للأذهان ما ساد في فترة متردية من العصور الإسلامية بما يعرف بالفقه الذي يثمر بالإفتراض، كما يصفها السيد، والفرضيات التي يقدمها، فضلاً عن كونها قاصرة وغير شاملة، فهـي غيـر واقعية حيث يغرق الكاتب في تقديم صور المشكلات المتفاقمة في حال زراعـة شـجرة فـي الطريق ومن سيقوم بسقايتها وكيف أن الجيران سيختلفون على تناوب سقايتها أو استئجار عامل سيكون مهملاً وستموت الشجرة وسلسلة لا متناهية من فقه الإفتراض هذا.

والنص بحذافيره كالآتي: " إذا حصل سكان قرية ما تحتاج إلى الأشجار على مئـة شـجرة وعدد سكانها أربعمائة نسمة، فأين سيغرسها السكان؟ إذا غرست في الطرق العامة للقرية فسيستفيد منها المارة، وإذا غرست في حديقة والي القرية فسيستفيد منها الوالي فقط، وإذا وزعت علـى أهـل القريـة فسيكون نصيب كل أربعة من السكان شجرة واحدة، وسيتفاوت بذلك السكان في نصيبهم: فمـنهم مـن حصل على شجرة واحدة في داره ومنهم من حصل على عشر شجرات بناء على عدد سكان المنـزل. وسيستفيد في هذه الحالة عموم سكان القرية من الأشجار في منازلهم ويحرمون منها في طرقهم. وقـد يتفق السكان على توزيع الأشجار على جميع فراغات القرية من منازل وشوارع وبنسب متفاوتة، مثـل أن يطلب من رب كل منزل أن يغرس نصف أشجاره، أو شجرة واحدة على الأقل في فناء داره والباقي في ساحة داره. على العموم لكل حالة من الحالات السابقة مترتبات: ففي الحالة الأولى عنـدما تغـرس الأشجار في الطرق العامة، قد يطالب أهل القرية بري هذه الأشجار، وإذا كان لهـذه الأشـجار ثمـار فالمستفيد في هذه الحالة هم أهل القرية جميعاً، وعليهم أن يقطفوا الثمر، وهذا يتطلب مجهـوداً لتحديـد وتوزيع نصيب كل فرد من الري والثمر. ولتلافي الخلافات، فربما يكلفون أشخاصاً منهم للقيـام بـذلك مقابل أجر معلوم. أما في حالة غرس الأشجار في ساحات المنازل، فإن مسـألة توزيـع الثمـر وري الشجر قد حلت إبتداء، فلن تنجم خلافات، ولن يكلف ري الشجر وجمع الثمر وتوزيعه على أهل القريـة شيئاً، أي أن هذا الحل هو الأفضل اقتصادياً. ولكن في هذه الحالة ستبقى طرق القرية من غير أشـجار. وفي حالة غرس الأشجار في أفنية الدور وساحات المنازل، فإن رب كل منزل سيقوم أيضاً بري شجره وقطف ثمره في حديقته وفنائه، وفي هذه الحالة قد لا يهتم بعض السكان بالأشجار المغروسة في أفنيتهم مما قد يؤدي إلى جفاف بعض هذه الأشجار. أي أن القرية ستفقد بعض مواردها، ولكي تتجنب القريـة ذلك، قد توضع بعض الأنظمة لضبط تصرفات هؤلاء الأفراد مما سيؤدي إلى ظهور طبقة منظمة مـن السكان مكونة من كبار أهل القرية مثلاً. أو ربما يحدث العكس تماماً، فقد يقوم السكان بتوظيف شخص لري هذه الأشجار. وقد يكون هذا المسؤول مهملاً مما يؤدي إلى تلف الأشجار في الطرق العامة، وقـد لا يلاحظ السكان ذلك لانشغالهم بأمورهم الخاصة، ومن ثم، فقد يوكل بعضـهم بعضـاً لمراقبـة هـذا المسؤول، أو قد يتبلور عرف لدى أهل القرية لري الأشجار في الطرق العامة مثل أن تقوم كل عائلة أو مجموعة عوائل متقاربة بري جميع الأشجار لمدة شهر أو فصل من فصول السنة، أو ربما يقـوم أحـد

الأثرياء بوقف عقار وإيجاره لتغطية نفقات هذه الأشجار، وهكذا. في كل حالة من الحالات السابقة ستوجد مضاعفات مالية واجتماعية وجمالية ووظيفية، فمثلاً، قد يقوم الموظف المسؤول بسرقة وبيع بعض الثمر لأهل القرى المجاورة، أو ربما يزعم أن ري الأشجار مكلف وعلى سكان القرية زيادة الأجر. أو قد يؤدي نظام ري الأشجار في الشوارع عن طريق السكان أنفسهم إلى زيادة تعارف وتقارب السكان لأن عليهم أن يجتمعوا ويتفقوا على وسائل ري هذه الأشجار، وبهذا يزداد الإتصال بينهم وهذا سيوثق روابطهم الاجتماعية. أما من حيث منظر هذه الأشجار من الناحية الجمالية، فإن كل توزيع للأشجار سينتج عنه تأثير ومنظر مختلف. وهناك احتمالان متضادان بينهما احتمالات كثيرة: الاحتمال الأول هو أن تغرس جميع الأشجار في الطرق العامة بترك مسافات متساوية بينها بحيث تكفي المئة شجرة جميع شوارع القرية أو المدينة....، إن المثال السابق ومترتباته، ما هو إلا مثل بسيط لعين واحدة "الشجرة" لتوضيح تشابك الأمور وأهمية دراسة أماكن تواجد الأعيان في البيئة. وهذا بالطبع ينطبق على جميع الأعيان الأخرى. وكما لاحظنا، فإن الذي أثر في توزيع الأشجار في القرية هو حركية البيئة، كالإتفاق بين مجموعة من السكان أو قرار مسؤول البلدية أو نظام مفروض من الدولة. فإذا تمت معرفة نقاط الضعف والقوة لكل طريقة من طرق اتخاذ القرارات، يمكن للمجتمع بعد ذلك تحسين بيئته"[1].

والسؤال هو: كيف جزم أكبر علمياً بأن هذا سيكون الحال؟ وإن كان أكبر ينظر بهذه النظرة السوداوية لحال الجيرة في البيئة العربية، وهو مرة أخرى يقدمها لنا دون دليل علمي أو دراسة أكاديمية رصينة أو بحث ميداني مستفيض، فهل يظن أنه والحال هكذا من اختلاف الجيران في هذه البيئة الحضرية، سيكون هناك حل سحري ستقدمه الشريعة لرفع عطاء البيئة ورفع مستوى المسؤولية من قبل السكان تجاه أعيان البيئة؟

الخلل الأساسي في تقديم أكبر للبيئة بهذه الصورة، أنه استند لمجموعة مشاهدات محدودة بنى عليها صوراً سوداوية كظواهر منتشرة في البيئات الإسلامية برمتها، وهو تعميم خاطئ من ناحية أكاديمية فربما ينطبق هذا الحال على البيئة التي يعيش فيها لكنه لا ينطبق بالضرورة على الإقليم المجاور، على الرغم أنه لم يقدم ما يثبت دعواه سوى صورة أو اثنتين وحواراً ساذجاً وهمياً مع مجموعة من أعيان البيئة التي ربما تشكو حالها وسوء استخدامها.

والمفارقة أن النص يناقض بعضه بعضاً، فبالفصل الرابع من الكتاب يطالعنا أكبر بفكرة حوار التفاهم والإتفاق بين الجيران حيث يتناقض مع ما طرحه هنا من إفتراضات وهمية

[1] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص٣٤.

بالمشكلات المتفاقمة بين الجيران، حيث يكتب: " من المتوقع أن يكثر الحوار بين الجيـران لحـل خلافاتهم والوصول إلى اتفاق في التواجد المستقل وإلا فإن الفوضى ستعم البيئة. فالكثير يعتقد أن البيئـة لن تستمر إلا بالأنظمة والقوانين؛ وهذا صحيح إلى حد ما، لأن البيئة إذا تسلط عليها فريق مـن الفـرق الساكنة فقد يضر بالآخرين بتعسفه وظلمه، ولكن إذا تساوت جميع الفرق في الحقوق، أي كما هو الحال في الشريعة، فإن عدم وجود القوانين سيؤدي إلى الحوار والإتفاق بين الأطراف المتنازعة، وبالتالي إلى بيئة تعتمد على الإتفاق وليس القوانين"[1]. والنص يكشف عن تناقض واضح بين سـلطة القـوانين وبين عدمها لحل النزاعات بين الجيران وإدارة شؤون المدينة.

أما محاولة أكبر لتقديمه للتعريفات التي يستخدمها، فتعكس انتقائية غير مبررة علميـاً. حيث يشير السيد إلى مواضع ذلك حين يناقش أكبر كلمة "خِطة" في الصفحة السادسة والأربعين، فإنه يعكس خللاً أساسياً في إدراك واستعمال كلمة "الفراغ" خطأ بدلاً من "الحيز الفراغي" الشائعة في الخطاب المعماري الرصين. وبدلاً من ذلك يكتب: " أما الخطة فتدل علـى موضـع...، ولقـد تلافيت استخدام كلمة فراغ في الكتاب رغم شيوعها بين المعماريين لعدم حاجتي لهـا ولأن أي فـراغ عمراني لا يكون إلا بوجود أعيان، وبذلك يصبح مكاناً كالغرفة والشارع". واللافـت هنـا مزاجيـة استعمال المصطلحات بناء على رغبة شخصية تمثلت في قوله: " لعدم حاجتي لها" وليس حجـة علمية، بما يعكس رغائبية انتقائية نزوعاً نحو نوع من الماضوية فـي اسـتخدام مصـطلحات الأقدمين لإضفاء طابع تاريخي على النص.

ومن ناحية ثانية فإن السيد يعلق على استخدام أكبر للفظة الفـراغ بـدلاً مـن الحيـز الفراغي، فيقول: "...فكلمة فراغ المستعملة من قبل الكاتب هي من الأخطاء الأبجديـة الشـائعة التي يتلافى استعمالها الباحثون المبتدؤون في مراحل الدراسة المعمارية الأولية حيـث أنهـا لا تعبر بدقة عما يعنيه مصطلح الحيز الفراغي. فالأولى تقابلها بالإنجليزية كلمـة vacuum بينمـا تقابل الثانية كلمة space"[2].

ومن الأمثلة الأخرى التي تتجسّد بها إنتقائية النصوص، ما نجده من تركيـز يحصـر النواحي التي تخدم فرضيته وتدعمها مقابل ترك ما يتناقض معها من عوامل قيمية وأخلاقية ذات أهمية بالغة في تحديد حالة العين لا يلقي لها بالاً، بل ويدعو لغض الطرف عنها، حيث يقـول:

---

[1] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص١٤٦.
[2] انظر السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**فقه التخبط العمراني في المدينة الإسلامية**"، ص٥.

"...فيجب علينا دراسة هذه العلاقات والحركيات دون التعمق في قيم الفرق. أي أن أخـــلاق وعـــادات ومعتقدات الفريق المتمتع بحق الملكية أو السيطرة أو الإستخدام أو إمكانياته المالية قد تبدو مهمة للوهلة الأولى وتؤثر على حالة العين، ولكنها قد تشتت أفكارنا الآن. لذلك أسألك أخي القارىء أن تتخلى عــن طرح جميع الأسئلة الاجتماعية للفريق، وكذلك ترك العوامل الأخرى جانبــاً كالمناخيــة والاقتصـــادية والجغرافية. فأنا لا أقلل من أهمية هذه العوامل، ولكن إذا عودنا أنفسنا على التركيز على حالة العين من وجهة نظرها هي فقط وحركية البيئة، سنستنتج النماذج الإذعانية، ومن ثم نـــتمكن مـــن دراســـة هـــذه العوامل بصورة أوضح"[١].

ومن جهة أخرى فإن هذه الرغائبية الإنتقائية تنم عن نوع من العكوف والتقوقع والتوقف عند حدود المنهجية التي يفرضها، ورفض أي منهجية مغايرة تحاول تقديم أي فهم للبيئة المبنية، وما يثبت ذلك قوله: " ولدي اقتناع باستحالة فهم تركيبة المدينة الإسلامية ككل دون التوقف على هـــذه الحركيات "[٢]. حيث يقصد هنا الحركية التي اعتمدت أصول الفقه حيث حكمت تغير البيئة عبـــر الزمن وصاغتها على حد قوله.

ولا يكاد يخفى على القارىء البسيط ذاك الأسلوب الأبوي الذي يتغشى خطاب الكتـــاب، حيث يستفتح أكبر كتابه بمقدمة تصلح أن يستهل الإمام بها خطبة الجمعة، علـــى حـــد وصـــف السيد، فنجد أكبر يقول: "أخي القارىء، لا يخفى عليك ما وصل إليه حال المسلمين من تخلف ووهـــن حضاري حتى فاتتهم الركب بعد أن كانوا رواده، وكل هذا وكتاب الله وسنة رسوله بين أيديهم، فكيـــف يكون هذا وهو سبحانه القائل: "ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمســـلمين". ورسوله صلوات الله وسلامه عليه القائل: " تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهمـــا: "كتـــاب الله وسنة نبيه". وفي كل لحظة تمضي، حتى وأنت تقرأ هذه الصفحات أخي القارىء، يزداد الوهن ويتســـع خرق سفينة المسلمين لتغوص في أعماق محيط التخلف الحضاري، والواقعون في حيرة: كيف الســـبيل إلى النهوض؟ وما هو دور الإسلام في زمن العلوم البـــاهرة، والصـــناعات الراقيـــة، والتخصصـــات المتفرعة؟ ولا حول ولا قوة إلا بـــالله". ويختتم هذه المقدمة، في الصفحة التاسعة والعشرين، بهـــذا المقطع: " ...وأخيراً أقدم في هذا الكتاب المادة العلمية لكل من يهمه أمر البيئة لإقناعه بأهمية دراســـة الشريعة ودورها في العمران، وسأشرح بعضاً من طرق دراسة البيئة لدعوة فقهائنا الأجلاء، مؤملاً أن يرد ذلك غربة الشريعة إلى الحياة المعاصرة... فلا بد من إيقاظ العقول، فإن تم هـــذا فـــالعز آت، وإلا فالغربة مستمرة، والحفرة أعمق، والخرق أكبر، والضياع أشد، ولا حول ولا قوة إلا بالله". ونجده فـــي

[١] انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**"، ص٤٧.
[٢] انظر المرجع نفسه، ص١٩٧.

الصفحة الرابعة والستين يذكّر فيقول: " وأذكرك مرة أخرى أخي القارىء، فإذا قرأت ما ذكرته عن الإحياء والإقطاع مرة أخرى متأملاً النقاط التي أشرت إليها في "الحث على العمل" فستدرك عظم الشريعة في تسهيل أمور من أراد إعمار الأرض برغم اختلاف الفقهاء.".

فهذه نصوص قليلة مما شاع بين ثنايا الكتاب من أسلوب مشحون بخطاب أبوي ذي اتجاه واحد، ليأتي استخدام القرآن الكريم والسنة النبوية كما هو الشأن في الخطاب الديني في سبيل إضفاء طابع الجزم واليقين على مضمون خطاب الكتاب منذ أول حرف فيه.

وفي سياق تناول لغة الكتاب والأسلوب الإنشائي فيه، فإنه، من جهة، لا يمكن تجاوز ما تناوله عنوان الكتاب من صياغة مفردات ودلالات تشكو القصور. ومن جهة أخرى انعدام التسلسل المنطقي والترابط العلمي لعناوين المباحث والفقرات المتعددة. فـ"عمارة الأرض في الإسلام" عنوان لا يتفق ومحتوى الكتاب، حيث أن الكتاب لا يتناول العمارة بمفهومها العام ليشمل النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية لبيئة ما، إنما يقدمها من خلال مفاهيم المسؤولية والملكية والهيمنة؛ ليعرض جانب أحادي النظرة يقتصر على تطبيق الشريعة من خلال تفعيل تلك المفاهيم لفهم البيئة المبنية في العالم الإسلامي.

ويصف هاني القحطاني محتوى الكتاب على أنه قراءة قانونية حديثة لفكرة المسؤولية، تحاول إسقاط مفاهيم حديثة على البيئة التقليدية في العالم الإسلامي، فهو إلى القانون بمعناه الحديث أو الفقه بمعناه التقليدي، أقرب منه إلى العمارة[1].

وللقحطاني وجهة نظر في استخدام لفظة الإسلام على الإطلاق في عنوان الكتاب، فيقول: "...أما استخدام الإسلام استخداماً مطلقاً لتوصيف نشاط بشري لمجموعة من الناس تدين بالإسلام، فإن فيه تجاوزات عدة، ليس هناك من إشكال في إدراج الإسلام كعقيدة إلهية ودين عالمي في عناوين الكتب وهو أمر معروف بالضرورة، لكن إدراجه على وجه الإطلاق بتعقيداته التاريخية والجغرافية والثقافية والعرقية للعالم الإسلامي، في مجال خاص جداً هو العمارة، يجلب الكثير من الإشكاليات. فالإسلام أكبر من حيث الشمولية المتعددة المستويات من أن تستوعبه عمارة خاصة به. كما أن إدراج ما جاء به الكتاب تحت مظلة الإسلام، قد يجعل ما هو خارج

---

[1] القحطاني، هاني بن محمد، (٢٠١١م) "**فقه العمران الإسلامي إشكالات المحتوى والبنية والخطاب**"، مجلة لونارد، العدد الثاني، السنة الأولى، لندن.

نطاق الكتاب خارج عمارة الإسلام. ثم إن الإستعانة بمطلق الدين يحمل الكتـــاب و الموضـــوع تبعات لا قبل له بها في علوم الفقه والشريعة والسياسة والمجتمع والإقتصاد، وكل ما يفترض أن يجلبه معه المصطلح"[١].

وفي تسلسل عناوين الفقرات نجد السيد يكتب: ".. يتّبع الكاتب منهجية غيـــر معهـــودة أكاديمياً بسلسلة من العناوين التي تطالع القارئ دون ترابط منهجي بينها بما يرمي القارئ النبيه في حيرة بشأن الوجهة التي سينتهجها النص، وذلك غير مقبول أكاديمياً. فيبدأ الفصل بعنـــوان حركية البيئة، والتي يقصد بها محددات التعامل مع موجودات البيئة، قبل أن ينتقل فجأة للكـــلام عن ثروات الأمم في الصفحة اللاحقة ويقود القارئ إلى متاهة مـــن الإفتراضـــات بخصـــوص نزاعات السكان حول زرع شجرة، وأين ستزرع، في الصفحة ٣٤، وبعد عدة صـــفحات مـــن الحيرة حول وجهة النص، في الصفحة ٣٧، يطالع القارئ فقرة معترضـــة تفضـــح التركيبـــة الركيكة للنص، ليعلن الكاتب أن أحد أهداف هذا الكتاب توضيح نماذج المســـؤولية فـــي البيئـــة التقليدية والتي انبثقت من الشريعة الإسلامية، إلخ. ومن المعلوم أكاديمياً أن النص الرصين يكتب بشكل متسلسل ومنطقي كقطعة واحدة يفصلها بعض العناوين للتوضيح فقط وليس بمحاولة ربط الأطروحة غير المترابطة بسلسلة من العناوين"[٢].

ومن الجدير ذكره بعد كل ماسبق من عرض تحليلي لنصوص وأفكار كتـــاب "عمـــارة الأرض في الإسلام"، أنه كان من الأحرى قراءة الكتاب في ضوء بعـــض المنـــاهج المعرفيـــة واسعة النطاق، كالتاريخانية التي تقدم ذكرها في الفصل الأول من هذا البحث، أو كيف أثـــرت سوسيولوجيا الإسلام وتأثرت في عمارة المدينة العربية، أو حتى تراث الجابري في تكوين العقل العربي وتطبيقاته في عمارة المدينة العربية وغيرها الكثير من المنهجيـــات المتّبعـــة، إلا أنّهـــا بطبيعة الحال لم ترد البتة في هذه الدراسات التقليدية؛ لذلك فإنه من العبث الخوض في تفاصيلها هنا.

[١] المرجع نفسه، ص٦.
[٢] انظر السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**الثقافة المجتمعية وأطروحة درجة المسؤولية في البيئة المبنية**"، ص٥.

المبحث الثاني

النموذج التنويري في قراءات المدينة العربية "الإسلامية"

المطلب الأول: طبيعة وملامح النموذج التنويري

في حقبة زمنية باتت فيها المستوطنات الحضرية تتطلب التخطيط المسبق اعتماداً على علوم العمران لا فقه العمران، وباتت فيها الحاجة إلى دراسات إستراتيجية تستقرىء مستجدات المدينة العربية وتخطط لخطط عشرية مستقبلية لآليات نموها وتطورها اعتماداً على قراءات علمية وموضوعية كحاجة الظمآن للماء في صحراء لا يرى فيها إلا السراب؛ برزت مجموعة من المؤلفات ذات نزوع تنويري، تم تناول عدد منها في سياق الإطار الإشكالي في الفصل الثاني من هذا البحث، اتسمت بنظرتها الثاقبة للمستقبل الآتي التوّاق لِقراءات علمية واعية بالتطورات الديمغرافية الهائلة ومستجدات العالم التكنولوجية وتقنيات البناء وتراكمات الممارسات المجتمعية في البيئات الحضرية العربية التي باتت تختلف حجماً وأداءً عن كونها بيئات حضرية تقليدية في طور النشأة والنمو.

وعلى أعتاب التحول بين الحقبتين، الحقبة الثمانينية وما صاحبها من عوالق الدراسات الاستشراقية والصورة النمطية للمدينة العربية ودوافع الكتّاب والمفكرين وخلفياتهم الأيديولوجية ونمط كتاباتهم التقليدية، والحقبة التالية التي تجلت كعتبة لعصر المدينة المعولمة نشأت بسرعة مع منتصف التسعينيات وبزوغ فجر العولمة، برزت دراسة نزار الصياد الموسومة بـ" مدن وخلفاء"[1] Cities and Caliphs كمرجع مفصلي بين هاتين الحقبتين وقفت عليها المدينة العربية.

حيث تستحق الوقوف عندها في سياق التأطير للنموذج التنويري؛ كونها تثير مجموعة من النقاط التي أسست لمنهجية مهمة في قراءة المدينة العربية كان يمكن البناء عليها من قبل دراسات لاحقة، بالإضافة إلى ما قامت عليه دراسة الصياد من قواعد ومبادىء في تحليل وقراءة المدينة شكلت نواة لم تكتمل للأسف في تحليل وقراءة الفضاء الحضري للمدينة وتركيبتها الفراغية بالتكامل مع منظومتي الوظيفة والمنظومة الاجتماعية، وهي منهجية غربية تأسست منذ أكثر من من خمسة وأربعين عاماً من الآن وتم تطبيقها على عشرات المدن العالمية والعربية

---

[1] Al Sayyad, N., (1991) "**Cities and Caliphs: On the Genesis of Arab Muslim Urbanism**", Greenwood Press, New York.

باستخدام منظومة Space Syntax، حيث سيرد فيها تفصيل في مساحة قادمة من هـذا الفصـل، والتي لوهلة يخال القارىء لهذا الكتاب إن كان الصياد سينعطف على مـنهج شـبيه أو كـاد.

وبمعاينة دراسة الصياد نلحظ قراءته المنهجية التفكيكية التحليلية للمدن من خلال عـدة طبقات فراغية واستعمالات الأراضي وإعادة تركيب الفضاء الحضري مع الوظيفة، تتلاقى في أرضيتها مع النظرية المذكورة لكنها لا تصل لنفس غايتها وقوة نتائجها، بالرغم من أن الكتـاب قوي جداً بأطروحاته النظرية بما يجعله، كما يقول السيد، بحق مرجعاً أكاديمياً مهمـاً لقـراءة المدينة العربية، وكان يمكن أن يكون مرجعاً في تشكيل نظرية قوية في قراءة المدينة وتفكيكهـا فراغياً بشكل علمي كما تقدمه النظرية المذكورة.

حيث يستهل الصياد دراسته بحقيقة أن دراسة التحضر الإسلامي تأسس على فرضـية مفادها أن مدن المسلمين Muslim Cities هي ماهيات محتواة ضمنياً، تشكل بدورها مجتمعـات وحضارة تختلف جذرياً عن بقية الحضارات؛ وهي الفكرة التي قدمها الباحثون المستشرقون في القرن التاسع عشر، والتي شكلت نواة مركزية في الدراسات الحضرية. والدراسة، كما يقـدمها الصياد، ليست عرضاً للتخطيط الإسلامي، كما قدمت له دراسات سابقة كلاسيكية يعرض لهـا الصياد بمراجعته للأدبيات السائدة في تلك الفترة، ولكنها دراسة في الكيفية التي بنيـت عليهـا المدينة العربية والأدوار التي لعبها خلفاء عدة في تشكيل تركيبتها الحضرية.

وكما ساد في الدراسات التي بحثت في المدينة العربية وتشكيلها يعرج الصياد في الفصل الأول على الأدبيات التاريخية للبلاذري واليعقوبي والطبري وابن عساكر والمقريزي بشيء من التحري الأكاديمي والمساءلة والتدقيق. وبعدها يضع في دراسته أسس ومنهجية التحري والبحث ليطرح مجموعة من التساؤلات الإبتدائية في مفهوم الحضرية في المدينة العربية "الإسـلامية"، ومساءلة وتدقيق الكثير من المسلّمات التي قدمها المستشرقون في تصوراتهم النمطيـة للمـدن العربية، حيث يعرض بشيء من التفصيل والتوضيح التجريدي افتراضات المستشرقين وتبـاين نماذجهم الإفتراضية لشكل المدينة العربية. كما يطرح الصياد بعمق في الفصلين الأخيرين مـن الدراسة، مسألة التحولات الحضرية في المدينة العربية تاريخياً من خلال نمـاذج فـي دمشـق

وحلب وماهية التحولات على مستويات الوظيفة أو الشكل التركيبي الفراغي، ويناقش التحولات الوظيفية والفراغية للمدن القائمة.

ما يتميز به هذا المؤلَّف المرجعي المهم عن غيره من الدراسات السابقة واللاحقة التي بحثت في موضوع المدينة العربية، قدرته المتميزة في الجمع بين قوة النظرية المنهجية والبحث المستفيض والمكثف في الأسس النظرية والتاريخية وما سبقه من أدبيات سواء من قبل المستشرقين أو من الباحثين المعاصرين للكتاب، وبخاصة أنه جاء في فترة حرجة من التأثر بفكر مؤدلج ينحو نحو تقديس النص الفقهي بما انعكس سلباً على معظم الأطروحات السائدة في الفترة التي صدرت بها الدراسة.

وبهذا تحررت دراسة الصياد من جمود النظريات المحيطة، بل نقدتها نقداً منهجياً من خلال ما قدمته من قراءة للواقع السياسي والفكري الذي ظهر في كتابات فئة من الباحثين بعد الطفرة البترولية وابتعاث مجموعة من طلبة الخليج العربي، أكبر والهذلول مثالاً، للجامعات الغربية ومتعلقات تأثيرات ودوافع "وطنية مؤدلجة"، كما يصفها الصياد أو political nationalist على حد تعبيره. فابتعاث هذه الفئة للدراسة من دول مؤدلجة سياسياً بشكل متميز انعكس على كتابات هذه الفئة التي يغلب عليها الطابع "الوطني المؤدلج" تماشياً مع الموجة السائدة محلياً، بحسب رصد الصياد[1]. بالإضافة إلى ذلك كله فالتجانس والإنسجام في تحليل المدن المختلفة على امتداد الدراسة يعكس قدرة الصياد وتمكنه النظري من المادة النصية والمعلومات الهائلة وليس العكس وهو من أبرز المزالق التي يقع فيها معظم الباحثين وتؤطر غالبية الأبحاث في موضوع المدينة العربية.

وفي سياق النقلة النوعية والتحول المعرفي الذي يتبناه النموذج التنويري في الخطاب المعماري العربي المعاصر، فإنه لا بد أن نعرّج على مجموعة من الأبحاث التي يقدمها هاني القحطاني والتي اتسمت باعتمادها منهجيات معرفية لطالما تاقت لها الدراسات النقدية في حقل الدراسات الحضرية للمدينة العربية "الإسلامية". حيث يعتقد القحطاني أن السبيل لتفسير البيئة العمرانية للمدينة العربية يكون أولاً بفهم التسلسل المنطقي لمراحل نشأة العمارة الإسلامية، وتقديم دراسات علمية وموضوعية تفصّل في كل مرحلة على حدة بمراعاة تسلسلها بين المراحل

---

[1] Al Sayyad, N., Op.Cit. "**Cities and Caliphs: On the Genesis of Arab Muslim Urbanism**".

الآخرى ثانياً. فهو يرى أن أي عمارة بشرية، لابد أن تبتدىء أولاً بمرحلة الأساس والنشأة وهي ما يطلق عليها "جينولوجيا العمارة"، ومن ثم تمر بمرحلة النمو والتشكّل حيث يطلق عليها "مورفولوجية العمارة"، وتنتهي بـ"تايبولوجية البناء" التي تعبر عن مرحلة الأشكال والأنماط[١].

وفي الطريق لجعل هذه الفرضية واقعاً، يقدم القحطاني بحثاً في مجلة لونارد اللندنية المحكّمة تحت عنوان "جينولوجيا العمارة الإسلامية: العلاقة البنيوية بين أشكال السلطة والحكم والعمارة في الإسلام بحث في المنهج والرؤيا"، حيث يهدف من خلاله إعادة كتابة تاريخ العمارة الإسلامية ضمن السياقات السياسية والاجتماعية والتاريخية المصاحبة لها في ضوء المنهجية التي اتبعها البحث واعتمدت كتابات عدد من المفكرين والباحثين العرب الذين ساهموا في تسليط الضوء على مفهومي السلطة والدولة في الإسلام[٢].

وباتباع منهجية معرفيات أركون والكيفية التي يمكن ربطها بالعمارة الإسلامية، بالإضافة إلى تحليل تراث الجابري ودوره في تكوين العقل العربي وتطبيقاته في تفسير البيئة المبنية في المدينة العربية "الإسلامية"، يقدم القحطاني بحثاً في مجلة كلية الآداب في جامعة القاهرة تحت عنوان "العمارة الإسلامية في ضوء أطروحات الجابري في تكوين العقل العربي"[٣]، ويتبعه ببحث آخر حمل عنوان "العمارة الإسلامية بين الوظيفية والتفاعلية: تحليل سوسيولوجي ومقاربة في الانساق"[٤].

حيث حاول القحطاني رسم صورة للعمارة الإسلامية، كما وصلت عبر التاريخ، ضمن الشروط والبنى الاجتماعية التي بنيت في كنفها. حيث تمثلت منهجية بحثه باتباع مفاهيم ومصطلحات ومفردات سوسيولوجية حديثة، كالوظيفية والتفاعلية، تسلط الضوء على جوانب إجتماعية مهمة في العمارة الإسلامية. وذلك من خلال تبنيه لكل من سامراء جوهرة الخلافة

---

[١] القحطاني، هاني بن محمد، مرجع سابق، "**فقه العمران الإسلامي إشكالات المحتوى والبنية والخطاب**"، ص٩.

[٢] القحطاني، هاني بن محمد، (٢٠١١م) "**جينولوجيا العمارة الإسلامية: العلاقة البنيوية بين أشكال السلطة والحكم والعمارة في الإسلام بحث في المنهج والرؤيا**"، مجلة لونارد، العدد الخامس، السنة الأولى، لندن.

[٣] القحطاني، هاني بن محمد، (٢٠٠٧م) "**العمارة الإسلامية في ضوء أطروحات الجابري في تكوين العقل العربي**"، مجلة كلية الآداب، العدد الرابع، السنة ٦٧، جامعة القاهرة.

[٤] القحطاني، هاني، (٢٠٠٨م) "**العمارة الإسلامية بين الوظيفية والتفاعلية: تحليل سوسيولوجي ومقاربة في الانساق**"، مجلة المستقبل العربي، العدد٣٥٧، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

العباسية كنموذج عربي للمدينة "الإسلامية"، والعمارة المغولية في الهند كنموذج في مشرق العالم الإسلامي والعمارة العثمانية كنموج ثالث في مغربه في القارة الأوروبية.

المطلب الثاني: نظريات ومنهجيات النموذج التنويري

المقصد الأول: نظرية عمرانية قرآنية

بالإضافة لما وضعه مشاري النعيم من تصورات خاصة بنموذج المدينة العربية المستقبلية من خلال اختبار "البعد الأخلاقي" للمدينة العربية "الإسلامية" المبكرة، وقد تناولها الفصل السابق بشيء من التفصيل، والتي تمثلت فيها بعض تلك المبادىء التي شكلت المجتمع المسلم، حيث اعتمد النموذج الذي قدمه على إبراز التوافق بين "الأخلاق" و"العمران"، حيث أن كل عمران يحتاج إلى نظام أخلاقي وكل نظام أخلاقي يحتاج إلى سلطة تحميه[1].

فإنه وفي صدد الرد على المنهج التقليدي الذي اتبعته الدراسات الفقهية، يقدم مشاري النعيم في بحثه المنشور في مجلة لونارد اللندنية المحكّمة تحت عنوان "هل هناك نظرية عمرانية في القرآن الكريم؟"، جواباً جازماً على الإستفهام المطروح في العنوان، يتمثل في أن آيات القران الكريم تحوي بين ثناياها نظرية عمرانية تتحدث عن الكليات بعيداً عن الجزئيات، من خلال ما تحدده من أطر ناظمة ومحددة لعملية العمران بما يتلائم مع طبيعتها المتغيرة بتغير معطيات العصر التقنية والمختلفة باختلاف البيئات الطبيعية، إلا أنها تتحرك ضمن مفاهيم فلسفية وتنتهج مناهج إنسانية متشابهة[2]. ومن هنا يتأتى رأس خيط الفرضية التي يردّ بها مشاري النعيم، باعتباره أحد منظري النموذج التنويري، على كل من يحاول لي أعناق النصوص الشرعية بما يقدم فهماً جزئياً ومبتسراً للبيئة العمرانية.

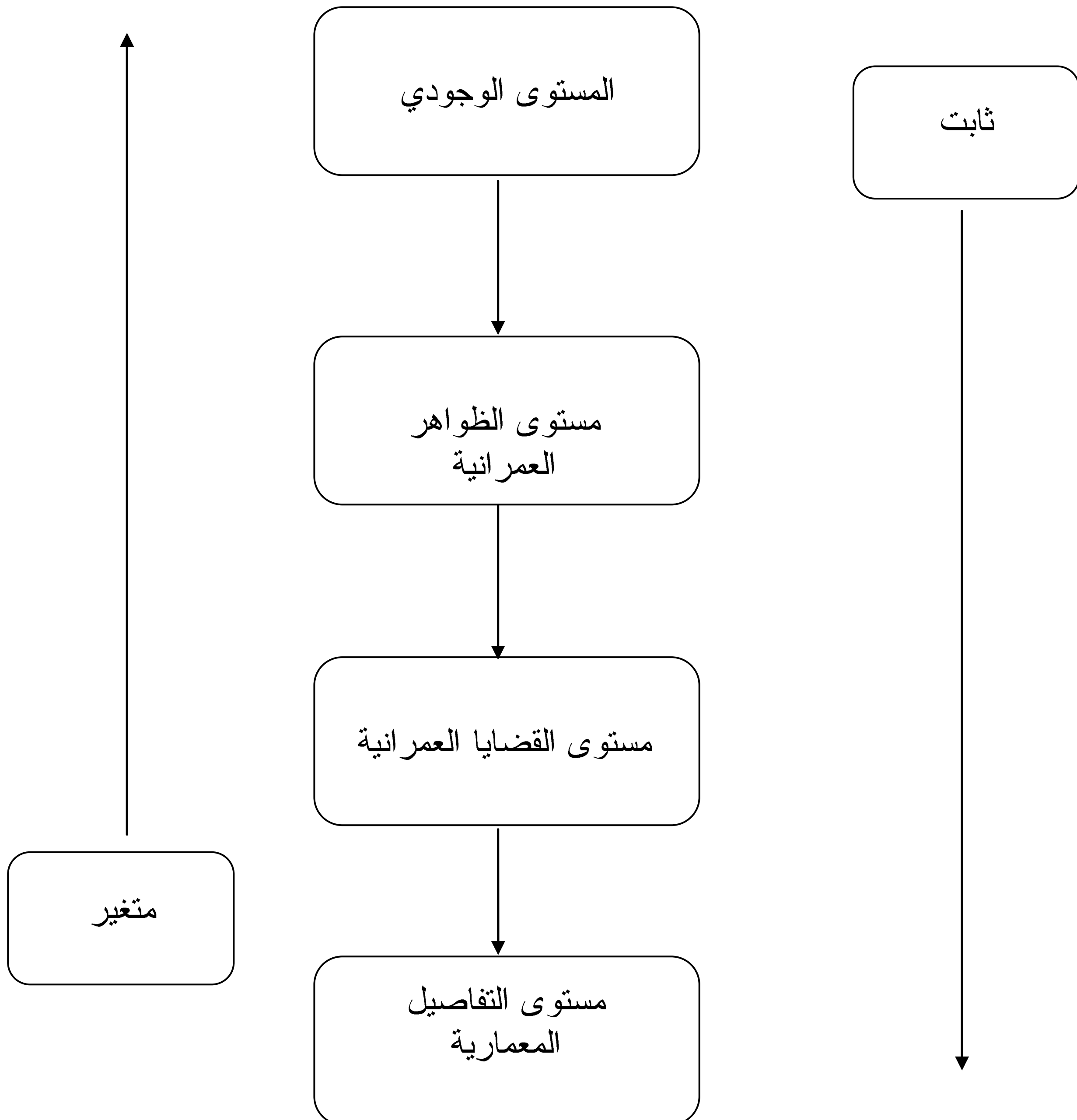
حيث يرى النعيم أن النظرية العمرانية في القرآن الكريم عبارة عن نظرية كونية وإنسانية عامة وليست خاصة بأمة أو دين، انطلاقاً من أن القرآن يخاطب البشرية ويتعامل مع الكون أجمع. بالإضافة إلى أن فلسفة الإسلام في المباح والمحرم هي فلسفة احتوائية، فالأصل في الأشياء الإباحة والمحرمات والمحظورات محدودة، وبما أن العمران بكافة أنواعه من

---

[1] انظر النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية "الإسلامية" وعلم الاجتماع المعماري**".

[2] النعيم، مشاري بن عبدالله، (٢٠١٣م) " **هل هناك نظرية عمرانية في القرآن الكريم؟** "، مجلة لونارد، العدد الرابع عشر، السنة الثالثة، لندن.

المباح، ما لم يرتبط بمحرم، فإن النظرية العمرانية القرآنية تتعامل مع النظرية الكونية والفلسفة الإحتوائية بشكل واضح. حيث تحاول هذه النظرية أن تضع تراتبية توصل إلى فهم عميق للكليات والتي بدورها توصل إلى فهم الجزئيات، من خلال ما تفرضه من أربعة مستويات أساسية تفسر العمران الإنساني، على النحو الآتي:



شكل رقم (٣)

مستويات النظرية العمرانية القرآنية

أولاً- المستوى الوجودي الذي يمثل الإطار العام للنظرية وهو مستوى ثقافي صرف يبين الكيفية التي بنى الإنسان حضارته العمرانية المبكرة، من خلال ما أودعه الله تعالى من ممكنات تؤهله لبناء حضارته وإعمار الأرض بما يحقق مبدأ الإستخلاف. يقول الله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[١]. وتدور دلالات هذه الممكّنات في أفلاك أربع دوائر فطرية استنبطها النعيم من الآيات القرآنية، وهي على النحو الآتي من الترتيب:

١- دائرة السّخريّة التي هيأها الله تعالى للإنسان والتي تعقب مبدأ الإستخلاف في الأرض والذي بدوره يعبر عن بداية العمران، والذي يتحقق من خلال تسخير السماوات والأرض والبحار والأنهار والرياح والدواب والأنعام وغيرها في سبيل جعلها فضاء العمارة والعمران وبناء الحضارة الإنسانية. يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٢]. ويقول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴾[٣]. وغيرها الكثير من آيات التسخير التي تقر بأن التهييء الإلهي للإنسان بإعطائه القدرات الممكنة من إعمال العقل واللسان وما ساندهما لإنتاج العلم وتأسيس شروط العمل إنجازاً وتداولاً وتوريثاً، ما كان ليكون له أثر محسوس لولا هذا التسخير الإلهي.

[١] القرآن الكريم، سورة النور، الآية ٥٥.
[٢] القرآن الكريم، سورة الحج، الآية ٦٥.
[٣] القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية ٣٢.

٢- دائرة التمايز التي تعبر عن اختلاف الناس بتمايز قدراتهم، الأمـــر الـــذي يجعلهـــم يكملون بعضهم بعضاً ويلجؤون إلى بعضهم من أجل بناء المجتمعات الإنسانية. فيقـــول تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَـٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾[1]. وبذلك تتمايز القبائل والشـــعوب وتلجأ للتعارف والتدافع واللتان تمثلان الدائرتين التاليتين.

٣- دائرة التعارف والتواصل مع الآخر، والتي استشفها النعيم من لفظة "لتعارفوا" فـــي قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2]. حيث أن هنالك إشـــارة للهوية من خلال مقارنة "الأنا" بـــ"الآخر"، وأن الهدف من هذه الهويـــة لـــيس التفـــاخر والتفضيل بل من أجل التقارب والبحث عن التقوى والمعرفـــة "إن أكـــرمكم عنـــد الله أتقاكم". وبالتالي فإن العبارة القرآنية "لتعارفوا" تدعو إلى الإمتداد الأفقـــي والإخـــتلاط بالحضارات الأخرى للأخذ منها، لكنها تدعو في نفس الوقت للإنتخاب والإصطفاء مـــا هو متميز في هذه الحضارات. وهذا يقودنا إلى دائرة التدافع.

٤- دائرة التدافع الحضاري بوصفها سنة كونية، يقول الله تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[3]. وقولـــه تعـــالى: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن

[1] القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ١٦٥.
[2] القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية ١٣.
[3] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٥١.

يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1]. حيث يرى النعيم أن التدافع وفق المنطق الإسلامي يعني التعدد وتأكيد التوازن بين الفرقاء المتباينين دون أن تنفي الآخر او تستأصله. ومن غير الممكن إغفال ما يحدث من إنتخاب طبيعي مستمر على صعيد التجربة العمرانية الفراغية والبصرية وحتى التقنية، عند تطبيق مبدأ التدافع على الأشكال المعمارية. والذي يؤكده النعيم أن آلية التدافع والتعارف بمجملهما تشكلان حركية عمرانية متكاملة يمكن الإعتماد عليها في فهم النظرية العمرانية القرآنية.

ثانياً– مستوى الظواهر العمرانية الأساسية التي قامت عليها الحضارة الإنسانية والتي مكنت الإنسان من بناء حضارته العمرانية. وتمثلت هذه القضايا بالإستدامة، يقول تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[2]، والجَمَال، يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾[3]، ومفهوم المكان، يقول تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[4]، والحقوق، يقول تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾[5]، والتخطيط، يقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[6]، والإتقان، يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[7]، والإقتصاد، يقول تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[8].

[1] القرآن الكريم، سورة الحج، الآية ٤٠.
[2] القرآن الكريم، سورة القمر، الآية ٤٩.
[3] القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٦.
[4] القرآن الكريم، سورة طه، الآية ١٢.
[5] القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٨.
[6] القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٦٠.
[7] القرآن الكريم، سورة الملك، الآية ٣.
[8] القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ٣١.

وتتميز هذه الظواهر العمرانية بكونها تجريدية وشاملة وذات بعد فلسفي تشكل عصب وبنية المجتمع الإنساني. حيث أن فهمه لظاهرة المكان والجمال مكنته من فهم جغرافية الأرض وأشكالها ونسبها وتناسقها، ومقدرته على التخطيط والتشريع وتحديده للحقوق والواجبات مكنت الإنسان من بناء المجتمعات والحضارات الكبرى بعد ذلك، أما الإتقان فهذا الذي شكل التميز لكل حضارة وصنع الفروقات بينها.

ثالثاً– مستوى القضايا العمرانية، التي في أغلبها ذات طابع مادي غير تفصيلي لكنها تشغل العمران البشري وتحدد نشأته وتطوره وتغوص عميقاً في ثقافته وتنوعها وتبين الكيفية التي وظف الإنسان بها ممكنات الخلق والظواهر العمرانية الفلسفية في المستوى الثاني كي يبني عمارته.

ومن أمثلة هذه القضايا مفهوم المدينة، يقول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[1]، والقرية، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا﴾[2]، والبيت والمسكن، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾[3]، والجنان والمنظر الطبيعي، يقول تعالى:
﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾[4]، والطريق، يقول تعالى:
﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾[5]، ومن الطريق يمكن الحديث عن الممر والسراط والدرب وغيرها الكثير من الأمثلة.

[1] القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية ٦٧.
[2] القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية ٥١.
[3] القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٨٠.
[4] القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٥٧.
[5] القرآن الكريم، سورة طه، الآية ٧٧.

رابعاً– مستوى التفاصيل المعمارية التي أتى على ذكرها القرآن الكريم من خلال تعبيرها عن النتاج العمراني لكنها لا تدخل في تفاصيل هذا النتاج وشكله إلا ما ندر، مثل الجدار، يقول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾[1]، الأسقف المبنية من فضة، يقول تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾[2]، ومادة الحديد، يقول تعالى:﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لللنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[3]، والأثاث، يقول تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾[4].

وبذلك يكون النعيم قد أسس لنظرية عمرانية قرآنية تتسم بالشمول لمخاطبتها البشرية وتعاملها مع الكون أجمع من جهة. ومن جهة اخرى تنضبط بمستويات تراتبية مترابطة فيما بينها حيث يفسر الأعلى منها ما بعده، كما أن المستوى الأقل مرتبط بالمادي الحسي المتغير، والأعلى منها مرتبط بالمعنوي العقلي الثابت. وهي بذلك تمثل بنية متكاملة يمكن من خلالها فهم العمران الإنساني وتحولاته والكيفية التي بنى فيه الإنسان حضارته عبر التاريخ[5].

---

[1] القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ٨٢.
[2] القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية ٣٣.
[3] القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية ٢٥.
[4] القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٨٠.
[5] النعيم، مشاري بن عبدالله، مرجع سابق، " **هل هناك نظرية عمرانية في القرآن الكريم؟** "، ص٥.

المقصد الثاني: منهجية التحليل بالمقارنة

يعمد وليد السيد في معرض تأصيل أطروحته النظرية لفهم آلية نشأة المدينة العربية التقليدية ضمن الحضارة الإسلامية، إلى تقديم نظرية تدور حول مفهوم المدينة الأساسية من جهة، وتناقش بعمق فكرة التمييز الأساسي بين مفهومي العمارة والبناء من جهة أخرى؛ لما لذلك من أهمية ملحة في فهم الحلقة المفقودة والمسكوت عنها في تفسير نشأة ونمو المدينة العربية "الإسلامية"[١].

أولاً– فكرة المدينة الأساسية fundamental city

يشير السيد إلى المدينة الأساسية fundamental city من خلال تتبع نشوء المدينة، أي مدينة، بشكل نظري فلسفي مجرد، وضمن طبقات متعددة من النشوء تراوح بين التشكل الفيزيائي الحسي المجرد الذي يتأثر بالعوامل الطبيعية، وطبقات أخرى، ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية، كمنظومة متكاملة لا كشرائح منفصلة.

حيث يستحضر السيد تجربة بيل هيلير Bill Hillier، أستاذ مورفولوجية النموذج الحضري بجامعة لندن وكلية بارتلت للعمارة، في دراسته للظاهرة الحضرية بمنهجية تعتمد مقارنة النماذج وقراءة وتحليل الفروقات وأوجه التشابه فيما بينها، وهي منهجية مشتقة من فهم عميق لفلسفة النموذج الحضري وقراءة مقارنة بين النماذج اعتماداً على تحويلها إلى "عينات مختبرية" تحيلها إلى ما يشبه "جدول الطيف" لإبراز المتناقضات ومحاولة تأطيرها بأطر نظرية بطرح أسئلة تتدرج من السهل نزوعاً نحو التعقيد واستخلاص النتائج[٢].

---

[١] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**تحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**"، ص١٠.

[2] Hillier, B., (1973) "**The Man Environment Paradigm and Paradox**", Architectural Design, PP. 506-511.

Hillier, B., & Hanson. J., (1979) "**Tradition and Change in the English House: A comparative Approach to the Analysis of Small Plans**", Unit For Architectural Studies,UCL.

Hillier, B., & Hanson, J., (1982) "**Domestic Space Organization: Two Conemporary Space-Codes Compared**", Architecture & Comportment, Architecture & Behaiviour 2: PP.5-25.

Hillier, B., (1991) "**Theory Liberates: Intellegent Representations & Theoretical Description in Architecture & Urban Design**", Lecture given at University College London in The Darwin Theatre On 13th Jun 1990.

Hillier, B., (1993) "**Specifically Architectural Theory**", Architectural Review 9: PP. 8-27.

Hillier, B., (1998) "**A Note on the Intuiting Of Form: Three Issues in the Thoery of Design**", Environment & Planning B: Planning & Design, PP. 37-40.

وفي كتابه المرجعي Space is The Machine يقدم هيلير في فصول متعددة منه مجموعة من المفاهيم الفلسفية النظرية اعتماداً على قراءته للعديد من المدن ضمن ثقافات متعددة[1].

ومفاد النظرية التي يقدمها السيد اعتماداً على النتائج التي توصل إليها هيلير في مجموع أبحاثه، تمثل بـــ"أن فكرة المدينة الأساسية ضمن مقاربة مهمة تستمد دعائمهـــا الأساســـية مـــن دراسة الحيز الفراغي للمدينة ضمن منظومة من العوامل التي يحددها بدرجة محورية قانونان:

١- قانون "الوجود الفراغي" law of spatial emergence بحيـــث تتحـــدد خصـــائص المنظومة الكلية للبنية الفيزيائية للمدينة بدرجة صارمة من المحددات الخاصة للجزئيات المحلية المكونة لها.

٢- قانون "المحدد الوظيفي النوعي" generic function وبناء عليه تتوضع القيود علـــى الفراغ الحضري بواسطة النشاطات الإنسانية ذاتها، مثل أبسط النشاطات كالحركـــــة بين الأحيزة الفراغية والحلول بها واستعمالها. والمدن كمنظومات متباينة التراكيب من الأحيزة الفراغية إنما هي تعبير أساسي عن هذين القانونين المحوريين في تشكيل أية منظومة فيزيائية حضرية ولا يشذ عنها أي بيئة مبنية إنسانية"[2].

واستناداً إلى هذه النظرية يؤكد السيد على أنه من الممكن إعادة دراسة أية مدينة علـــى ضوء هذين القانونين اللذين يحكمان الناتج الفيزيائي لها بدرجة كبيرة، ويمكـــن قـــراءة المـــدن كمنظومات من التشكيلات الفراغية المحدودة بقوانين فراغية ومجموعة من العوامل المختلفـــة، والتي ينظم ويصوغ الناتج بها- وليس طبيعتها، الذات الإنسانية[3].

إلا أن السيد يعود ليستدرك ما طرحه من قوانين لنشأة المدن بمجموعة مـــن العوامـــل الظاهرية التي لا يخفى أثرها في تحديد شكل المدن، فنجده يقول: "...وبمقابل هذين القـــانونين الأساسيين لنشأة المدن، والأطروحة بأن التشكيلات الحضرية تنشأ من قوانين نوعية شاملة هناك

---

[1] Hillier, B., (1996) "**Space Is the Machine**", CUP, Campridge.

[2] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**"، ص١٠.

[3] Hillier, B., Op.Cit.,"**Space Is the Machine**".

بالطبع أطروحة مضادة تصف المدن كحالات فريدة لأن كل تشكيل لأية مدينة تاريخياً قد تـــأثر بمجموعة من العوامل لها خصوصيات المكان والزمان مثل الطبيعة الطبوغرافية كوقوع المدينة على ميناء أو نهر أو جبل، بالإضافة لعوامل تاريخية مثل وقوعها على خطوط التجارة والنمـــو الديموغرافي وعوامل أخرى سياسية واضطرابات إقليمية حددت شكل المدن أحياناً، أو وجـــود ظروف محيطة كتقاطعات المواصلات الإقليمية أو وجود مصادر طبيعيـــة أساســـية لحياتهـــا. وبالرغم من أن كل نوع من العوامل المحيطة يتوقع أن يكون له تاثير نوعي مماثل على المدن التي شكلتها، لكن بأخذ العوامل مجتمعة معاً فمن غير المحتمل أن نجد مدينتين تعيـــدان نفـــس التشكيل الحضري وبنفس النسق والوتيرة"[1].

وبذلك فهذه العوامل الظاهرية بالرغم من أنها تشير لأساس للمقارنة والقياس بين المدن، إلا أنها تجعل لكل مدينة خصوصية مطلقة عن غيرها، وهو ما يجعلنا ندرك المـــدن ككيانـــات مستقلة ومتميزة ولكل منها هيئة وطابع خاص.

ثانياً– العمارة مقابل البناء: Architecture versus Building

واستكمالاً للتصور العام لأطروحة السيد، نجده يعمد لتأطير المحورالثاني الـــذي تقـــوم عليه الأطروحة والمتمثل بالكشف عن الحلقة المفقودة في دور المعماري والبنّاء، من خلال تقديم مقاربات أساسية تعيد قراءة العمارة والمدينة التاريخية في ظل مفهوم العمـــارة مقابـــل مفهـــوم البناء. حيث يقدم السيد تعريفاً للعمارة على أنها، وعلى النقيض من عملية البناء، عملية واعية، مسبقة التفكير بها، متفوقة، نخبوية، ذات طرز، بينما نجده يعرف عملية البناء بأنهـــا شـــعبوية، بدائية، بيئية[2].

وأمام هذا الفرق بين العمليتين تبرز معضلة الدراسات المتوفرة بين أيـــدينا والســـائدة، ونقف أمام الموروث العمراني للمدينة العربية "الإسلامية"، في ظل بنّاء أو معماري، لـــم يُسَـــم فاعله أو مبني للمجهول، في أغلب الدراسات التقليدية إن لم يكـــن جميعهـــا. ليتبلـــور أمامنـــا نموذجان، استناداً لرصد السيد:

---

[1] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**"، ص١١.
[2] المرجع نفسه، ص١١.

أ- النموذج الأول هو مدينة "إسلامية" كانت إفرازاً لنمو عفوي "من قبل بنائين مجهولين"، غالباً هم الشعب نفسه، وبغياب رقابة إدارية أو تخطيطية، بل وجود محتسب يدور في الطرقات ونظام قضائي ترقيعي لفض المشكلات الناجمة عن هذا النمو اللامحدود والعشوائي، في ظل حوار مستمر بين الجيران والفقهاء لاتخاذ حلول بيئية، بما يخفف المعاملات الورقية والبيروقراطية ويقلل من تدخل سلطة الدولة على العمران[1]. فالفاعل في التخطيط هنا هو نصوص الشريعة، والمعماري مبني للمجهول لم يُسم فاعله، أو الشعب برمته، فالشعب يبني بنفسه ولنفسه في غياب التخصص والرقابة المباشرة سوى ضمير ووعي الفرد وحضور الوازع الديني[2].

فنحن هنا أمام استحقاق تاريخي لنموذج "البناء" البدائي، الشعبوي الذي تنادي به دراسات فقهية تقليدية، مثل "عمارة الأرض في الإسلام" أو "المدينة العربية الإسلامية: أثر الشريعة في تكوين البيئة العمرانية" وغيرها، والتي تكرّس أثر الشريعة في تحديد البيئة المبنية بدرجة شبه مطلقة بحيث غدا المشرع هو المعمار والمخطط تاركاً مساحة ضيقة للتخطيط العمراني.

إن الكلام في كل هذه الدراسات يحيل التغييرات في البيئة المبنية "للمبني للمجهول" ويهمش ويغيب وجود المعماري أوالمخطط، العقل المدبر البشري وراء إفرازات البيئة المبنية ويحيل نشأة وتطور ونمو النسيج العمراني للنص الشرعي، وبطريقة مباشرة لعموم السكان أو قاطني المدينة، وكأن العمارة، العامة والخاصة منها، في المدينة العربية تحولات لممارسة شعبية لا وجود لإدارة أو تخطيط مسبق فيها.

وضمن هذه النظرة الماضوية للمدينة العربية وأطر تنظيمها نجد أطروحات غريبة في طريقة إدارة المدينة من قبل السكان أنفسهم[3]، كمحاولة أكبر، في دراسة له حملت عنوان "العمران ومؤسساته والإستدامة"، لتقديم نظام الصرف الصحي الذي ساد في المدينة العربية تاريخياً على أنه يسهم في موضوع العمران والإستدامة، حيث يسيطر السكان على قنوات المياه السائلة المكشوفة في الطرق، والتي إن تواجدت في الوقت هذا

---

[1] مسألة التخفيف من التعاملات الورقية ومن تدخلات الدولة في البيئة المبنية هي إحدى الفرضيات التي يتبناها جميل أكبر وينادي بها للوصول إلى أقرب نموذج للمدينة العربية التقليدية. انظر أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**".

[2] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**".

[3] أكبر، جميل، مرجع سابق، "**عمارة الأرض في الإسلام**".

لشكلت بيئة للأمراض والبعوض والذباب. وتوزيع المسؤوليات والحقوق التــي تتعلــق بجريان القنوات المكشوفة بين أملاك السكان وتفاهمهم على مجــرى القنــاة المكشــوفة والأتاوات التي يفرضها الجار على جاره لسماحه بمرور قناة الجار في ملكيته. وبعد هذا كله يختم النص بقوله: "هل رأيت كيف أن المدينة الإسلامية أوجدت طريقــة لتوزيــع صيانة شبكة الصرف الصحي؟"[١].

كذلك تبرز في النموذج الأول أدوار مختلفة لعوامل تسهم في تغييب أثر العمارة وحضورها في الواقع، بما يطرح تساؤلات ابتدائية أصلاً تتعلق بتخصصــات البحــث المعماري المعاصر ومن ضمنهم الباحثون في المدينة "الإســلامية" أنفســهم وجــدوى وجودهم في معاهد العمارة التي يحاضرون فيها.

ومن هذه العوامل، التي تطرقنا لها سابقاً، دور الحسبة والمحتســب، والقضــاء والتشريعات المستمدة من الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى الأعراف الاجتماعية التــي أسهمت بشكل كبير في تناقل خبرات بنائية واجتماعية انعكست مباشرة في الناتج الحسي للمدينة، إضافة إلى أنها شكلت نمطية معينة من السلوكيات الاجتماعية تبعاً لذلك. ويبدو أن هذه العوامل وغيرها حاضرة بكل زمان وإن تبدلت صــفتها وشــكلها ومســماها. وببساطة هي تمثل الضوابط القانونية والتشريعية للتحكم في النمو البنائي الفيزيائي للبيئة المبنية.

لكن الملاحظ أن الدراسات اللاتاريخية تجتهد في رفع صــفة هــذه العناصــر وهيمنتها في التخطيط المسبق للمدينة، رغم أن الوقائع التاريخية تبين أنها كانت تقــوم بدور الترقيع والمراقبة لما يستجد من مشكلات عدم التخطيط المسبق والنمو العشــوائي العفوي. بينما يبرز دور هذه العوامل اليوم في منع المشكلات قبل حدوثها بتقنين نمــو المدينة "والتخطيط المسبق" لنموها، باعتباره الأساس الذي يقوم عليه النموذج الثاني.

ب- النموذج الثاني هو مدينة "إسلامية" بها أجهزة رقابة وإدارة وسلطة تقف خلف النمو التخطيطي للمدينة وتستعين بخبرات بشرية متخصصة وتراكمية لأفراد، لسبب أو لآخر

---

[١] أكبر، جميل، (٢٠٠٨م) "**العمران ومؤسساته والإستدامة**"، ص ص ١٨- ١٩، المــؤتمر الإســكاني الأول، أبــو ظبــي، ١٣- ١٥ أكتوبر.

تم اسقاطهم من البحث التاريخي الجاد، على حسب رصد السيد[1]. وما يميز هذا النموذج تقديمه للعمارة بأروع تجليلتها حيث أن هناك قوى دافعة محركة ومؤثرة وعقول تفكر وتخطط وتفسر ما نراه من إبداعات بيئية وعمرانية ومعمارية بشقيها: العمارة النخبوية والعمارة الشعبية.

نحن هنا إذن أمام حلقة مفقودة في عملية تطور وبناء المدينة "الإسلامية" شأنها شأن أية مدينة إنسانية. فمن خلال النموذج الثاني يعلو دور الخبرة الإنسانية والتخطيط المسبق ودور أفراد بعينهم في نمو المدينة وإفرازاتها والتنظير المسبق لذلك. فهل يمكن أن تكون المباني العامة والخاصة، فضلاً عن تخطيط المدينة أصلاً نتاج إفراز عملية "بناء" يغيب فيها دور الإدارة ويحل محلها الحوار الاجتماعي المتواصل. وهل يصلح مثل هذا النموذج أصلاً في مدن المليون والملايين نسمة؟

المقصد الثالث: قراءة المدينة كطبقات متراكبة، متصلة ومنفصلة

فكرة علاقة الفضاء الحضري كمنتج رئيسي للتفاعلات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تشهدها المدينة عموماً، طرحها الجغرافي الفرنسي "هنري لافيفبري" عام ١٩٧٠ واستند إليها السيد في إعادة قراءة المدينة العربية "الإسلامية، والتي مفادها أن التاريخ الثقافي يمثل تغيرات متتابعة لانكشافات خطية بعلاقة مباشرة مع عامل الوقت. وبذلك فإن العمارة والمدينة والبيئة المحيطة هي منتج ومسرح للتفاعلات الإنسانية. وبحسب منهجه فإنه يؤكد بضرورة التركيز على أن الفضاء الحضري بالمدينة يتحدد ويصنع بواسطة الناس، وأن هذا الفضاء الحضري ليس فارغاً فضاءً نظرياً "ديكارتياً"، بإحداثيات رياضية أو هندسية فحسب، بل هو مفعم بالمعاني والمضامين والقصص التي تنسج كمحددات لهذا الفضاء العمراني الحضري، وهو ضرورة لفهم تاريخ المكان وعلاقته بالأحداث بعيداً عن التصور التجريدي للفضاء بتفريغه من محتواه أو أطره ومحدداته المعنوية والحدثية التي صنعته وتصنعه على الدوام[2].

وبهذا التصور يمكن إعادة قراءة المدينة من خلال إعادة إنتاج الفضاء ذاته، كما يشير السيد؛ بحيث يمكن تجنب الوقوع في مزلق القراءة الحرفية للتاريخ بشخوصه وطقوسه وانعطافاته الخطية وتطوراته الاجتماعية، وبدلاً من ذلك يتوجب قراءة المدينة بحدها الأدنى على

---

[1] السيد، وليد أحمد، مرجع سابق، "**تحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**"، ص١٢.
[2] المرجع نفسه، ص١٢.

أنها مسطح تجري عليها الكثير من التركيبات البنائية وفوقها تعاش العديد من القصص والأحداث التي تمر غالباً دون توثيق. وبجانب ذلك يظهر الفضاء الحضري كمجلد به العديد من الفصـــول والأوراق التي تتراكم بمرور الوقت، متراكبة، ومتداخلة، تبين العلاقات المتداخلة، وتحمل بثراء مضامين ومعاني خاصة ودقيقة ومحبوكة بعناية.

هذه الفكرة في قراءة المدينة كتراكبات وطبقات، تحتم وبالضرورة وجود طبقة أساســية يتم بموجبها إسقاط الطبقات الأخرى عليها. وبمعنى آخر لا بد من ضرورة وجود مسطح لإسقاط بقية الطبقات عليه. وبذلك يشير السيد إلى ضرورة تأسيس مسطح فيزيائي قابل للتحليل اعتماداً على نظرية ما، مما يستدعي ذلك إسقاط بقية المسطحات والطبقات عليه ومحاولة تفسير بواعث التشكيل والفروقات بينه وبين نموذج آخر وبناء على ذلك يمكن تفسير النسيج الحضري بدلالاته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية وسواها. بعيداً عن محاولات حصر الــنص الديني في النسيج العمراني الذي لن يؤدي لأبعد من الدراسات اللاتاريخية التي سادت منذ أكثر من أربعة عقود. ولكن هل هناك آلية ومنهجية لذلك؟ هذا ما ستفصّله المساحة المتبقية من هــذا الفصل.

المقصد الرابع: منظومة الحيز الفراغي Spcae Syntax

هي نظرية تعنى بفهم وقراءة وتحليل الفراغ المعماري والحضـــري، حيــث طورهـــا البروفسور بيل هيلير خريج جامعة كامبردج، والذي يجري أبحاثه حالياً مع مجموعة من زملائه بجامعة لندن Bartlett School of Architecture منذ منتصف السبعينيات، وتعتمد هذه النظريـــة على إعادة قراءة الفراغات المعمارية والحضرية بناء على مفاهيم و معادلات وحسابات رياضية بتحويل العلاقات الفراغية الى علاقات رياضية تأخذ بعين الاعتبـــار موقـــع الفـــراغ بالنســـبة للمنظومة الفراغية ككل ضمن المبنى المعماري الواحد أو ضمن النسيج الحضري للمدينة[1].

وتستمد هذه النظرية أصولها من مبادئ منطقية في تمثيل الفراغات ضمن منظومة مـــا، حيث لاحظ هيليرانه لو كانت لدينا منظومة فراغية ما ضمن مبنى معين مربـــع الشـــكل فـــإن العلاقات الفراغية لهذه المنظومة لا تختلف فحسب باختلاف المنافذ المباشرة وغير المباشرة بين الفراغات المختلفة، بل إن القيم الرياضية للفراغات بالنسبة لعلاقتها ببقيـــة المنظومـــة تخضـــع

[1] Hillier, B., (1979) "**Space Syntax**", Environment & Planning B3, PP. 147-185.

لاختلافات جوهرية أيضاً. وبتمثيل الفراغات ضمن منظومة ما بمجموعة من الدوائر المترابطة التي تعكس علاقاتها ضمن المنظومة الفراغية فإن الشكل الناتج، والذي يشبه الشجرة المتفرعة، يمكّن من إدراك التباين بين المنظومات الفراغية المختلفة بالعين المجردة[١].

وتستند هذه النظرية الى نظريات في علم الاجتماع والبيئة بافتراض ان الفراغ المعماري والحضري هو نتاج لتفاعلات اجتماعية وثقافية وغيرها والتي تتجسد فيزيائياً وحسياً بالفراغات المعمارية والحضرية وتجسد هذه الفراغات تشكيلات مختلفة يتم التعبير عنها بطريقة تتبع أسس حضارية واجتماعية متباينة.

فالمميز في هذه النظرية عن غيرها هو ادعاؤها بامتلاك أدوات لاستعادة هذه القيم الاجتماعية الحضارية المخبوءة في الفراغات وتفسيرها ضمن إطارها الحضري والحضاري بطريقة تستند الى المنطق الرياضي عدا عن التفسيرات التاريخية أو الآراء الشخصية، كما تتعامل مع المعطى الفيزيائي للفراغ بغض النظر عن مدى توفر المرجعيات التاريخية. وتتجلى قوة النظرية بخاصة في المقارنة بين منظومتين فراغيتين او أكثر حيث تمكن من الكشف عن التشابه والتباين بينها وباسقاط النتائج ضمن أطرها الحضارية تمكن النظرية من استقصاء ما يبتغي الباحث من الكشف عنه اعتمادا على وسائل أقرب منها للعلمية من الرأي الشخصي وهو ما تعاني منه معظم النظريات المعمارية والتصميم الحضري التي تعالج مفهوم "الحيز الفراغي في العمارة"[٢].

وباختصار فإن الآلية التي تستند إليها هذه النظرية تتمثل بالقيمة التي تدعى "قيمة التكامل" Integration Value والتي يمكن من خلالها حساب قيمة رقمية رياضية لفراغ ما بالنسبة لموقعه ضمن المنظومة الفراغية ككل وكذلك بالنسبة لمقدار انفتاحه وتحكمه بالحركة من وإلى الفراغات الأخرى[٣]. ومن هنا فإن الفراغ المتوسط مثلاً ضمن منظومة ما يأخذ قيمة رقمية عالية شريطة أن يكون منفتحاً على ما حوله من فراغات وأن يكون حيوياً في الاتصال مع بقية عناصر المجموعة الفراغية. وتعتمد هذه القيمة الرقمية، من صفر فصاعداً، على عدد الفراغات ضمن المنظومة وعمق المستويات الفراغية المختلفة من العام انتهاء بالمستوى الخاص، وتفسر

---

[1] Hillier, B., (1999) "**Why Space Syntax Works When It Looks As It Shouldn't**", Proceeding of the International Space Syntax Symposium UCL, London.

[٢] المرجع نفسه.

[3] Hillier, B., Op.Cit.,"**Space Is the Machine**".

هذه المستويات بأنها مقدار النقلات من فراغ لآخر والتي يتطلبها الوصول إلى فراغ ما ضمن المنظومة، وبالعكس يكون الفراغ المنعزل والمتطرف ذا قيمة رقمية منخفضة مقارنة للفراغ الأكثر حيوية بالمجموعة وهكذا[١].

ومن هنا يمكن النظر إلى هذه الفراغات بطريقة مجردة واستقراء ما تعنيه هذه الأرقام المجردة، بل أبعد من ذلك يمكن تبرير وتفسير الأرقام اجتماعياً حين يتم ربطها بالوظيفة التي يؤديها الفراغ، واسقاط مفاهيم الخصوصية والعلاقة بين الزوار والقاطنين والعلاقة بين الجنسين والعلاقة بين الكبار والصغار وهكذا، هذا على مستوى المبنى الواحد، أما على مستويات أخرى فيمكن أن يتم عقد دراسة مقارنة بين مباني من مناطق مختلفة بنفس الإقليم أو مباني بمدن مختلفة بنفس الحضارة أو مباني بمدن من حضارات وأزمنة متباينة وهكذا.

وفي معرض التطرق لمداخلات وأطروحات النظرية عالمياً، بحسب رصد مجموعة لونارد البحثية اللندنية[٢]، فقد جرى أول مؤتمر عالمي عام ١٩٩٧م بلندن، تناول أبرز الأبحاث العالمية التي تستخدم هذه النظرية في تطبيقاتها المعمارية والحضرية[٣]، وقد أعلن عن أن المؤتمر العاشر لعام ٢٠١٥م سيكون في لندن أيضاً[٤]، حيث يجري عقد مؤتمر دوري كل سنتين في دولة مختلفة لما تلاقيه النظرية وتطبيقاتها من صدى عالمي واسع[٥]. وقد تم تطوير النظرية منذ عام ١٩٧٦م، حيث كانت المعادلات الرياضية والمعلومات تخضع للتحليل بطريقة يدوية، ومع منتصف الثمانينيات وبتقدم علوم الكمبيوتر أمكن ادخال النظرية الى حيز علم الحاسب الالكتروني، حيث يمكن حالياً إدخال المعلومات الفراغية الى برامج كمبيوتر تم تطويرها وتمويلها بجامعة لندن تمكن من إعطاء النتائج البيانية بدلالات رقمية أو لونية يتم إخضاعها للتحليل والمقارنة للإستنتاج والإستنباط على ضوء الخلفية التاريخية الفكرية أو الاجتماعية الثقافية والحضارية.

---

[١] المرجع نفسه.

[٢] مجموعة لونارد عبارة عن مركز للبحوث وللاستشارات المهنية ومقرها في لندن، تأسست لأول مرة في عام ٢٠٠٠م ضمن رؤية لإنشاء شبكة عالمية من مراكز الأبحاث والأكاديميات المعنية بتشجيع ودعم وتقدّم البحث والممارسة في الفنون التقليدية والحرف اليدوية والعمارة والتخطيط ضمن السياقات الاجتماعية والثقافية. وقضايا التراث والمحافظة عليه والدراسات الإسلامية وقضية القدس، ومسألة الحيز الحضري والتشكل هي جزء من البحث المستمر للمجموعة حيث تلعب دورا رئيساً في الممارسة المهنية لديها. بالإضافة إلى دعم مجموعة من المؤتمرات والمعارض، وتنشر مجلة دورية تجمع بين جهود العلماء والأكاديميين والمهنيين. http://www.lonaard.com

[3] http://www.spacesyntax.net/symposia/1st-international-space-syntax-symposium.

[4] http://www.sss10.bartlett.ucl.ac.uk.

[5] http://www.spacesyntax.net/symposia.

أما تطبيقات النظرية التي جرت حتى الآن فواسعة النطاق شملت العديد مـــن الثقافـــات المختلفة، فعلى مستوى الابحاث العلمية والاكاديمية، فقد قام العديد من الباحثين لنيـــل درجـــات أكاديمية بإسقاط وتطبيق النظرية على أبحاثهم المعمارية، ومنهم مثلاً "هدى البحر" التي قامـــت بدراسة ما ينوف على المائة من بيوت الكويت التقليدية سعياً لكشف الاسس الكامنة والتي تربط البيت العربي رغم تباين المظهر الخارجي أو الفترة التي تم البناء فيها[1]. وهناك أبحاث أخـــرى لاستقصاء دور الفناء في البيت العربي من قبل الباحثة "ريم زاكو" بجامعة لندن، وفـــي نفـــس الإطار تم اسقاط النظرية على بيوت من ثقافات أخرى كالبرازيل، وانجلترا وغيرها[2].

كما أجرى وليد السيد بحثه حول إشكالية الأصالة والمعاصرة في العمارة العربية كإطار عام، مع تضييق نطاق البحث بدراسة وتحليل ثمانية وثمانين بيتاً تراثياً في خمسة مدن عربيـــة، القاهرة، بغداد، تونس، صنعاء، والسلط، مع المقارنة بعشرين بيتاً لمعماريين معاصرين، كحسن فتحي وراسم بدران، باستخدام نظرية "منظومة الحيز الفراغي" Space Syntax كإحدى منهجيات البحث والتحليل[3].

أما في مجال التطبيقات على النسيج الحضري، وبحسب رصد مجموعة لونارد البحثية، فقد كانت مدينة لندن من أولى المدن العالمية التي تم تحليلها باستخدام الكمبيوتر وشكلت نتيجـــة التحليل غلاف كتاب هيلير Space is the Machine بطبعته الأخيرة، ولا تكاد تكون هناك مدينـــة عربية أو عالمية لم تخضع للتحليل والمقارنة على مدى الأبحاث التي تســـارعت منـــذ بدايـــة التسعينيات بتوافد العديد من الباحثين والمعماريين المهنيين الى جامعة لندن لدراســـة النظريـــة، ومن المعماريين العالميين هناك نورمان فوستر والذي يتـــآلف مـــع Space Syntax Laboratory لدراسة الظواهر الحضرية وحل أبرز مشاكل المدن الضخمة والمكتظة كالازدحـــام والجريمـــة ضمن عطاءات حكومية أو خاصة، وأيضاً المعمارية العراقية زها حديد وغيرهم. وقـــد تمـــت دراسة مدن شمال إفريقيا كمكناس وفاس وغيرها، بالاضافة الى مدن ايرانية ومقارنتها مع مدن إنجليزية من قبل الباحث "كيفان كاريمي"[4]. وتجري أيضاً حالياً أبحاث مختلفة متســـارعة فـــي

---

[1] Al-Bahar, H., (1990) "**The Evolution of Kuwait's Domestic Architecture: An Empirical & Theoritical Study**", Ph.D. Thesis, University of London, Unpublished Dissertation.
[2] Zako, R., (2006) "**Openning Up The Open Spaces Through Space Syntax**", E-Prints, UCL,AC, UK.
[3] Al Sayyed, W., (2004) "**Tradition Vs Modernity in the Architecture of the Arab World: The Case of the Arab House**", Space Sytax analysis, Ph.D. Thesis, The Bartlett School of Graduate Studies, UCL, London Universit, Unpublished Dissertation.
[4] Karimi, K., (2003) "**The Tale of Two Cities: Urban Planning of the City Isfahan in the past and Presesnt**", Presented as paper in 4th Intenational Space Syntax Symposium, London.

انجلترا بجامعات أكسفورد، وكامبردج، وغيرها اعتماداً على هذه النظرية كمنهجية علمية، إضافة إلى جامعات أمريكا، تركيا، وقبرص، اليونان،أستراليا وغيرها. وكذلك المشاريع التي تستخدم النظرية لحل مشاكل معينة في مدن عالمية مختلفة ببريطانيا أو أستراليا أو عدة مدن أوروبية اخرى[1].

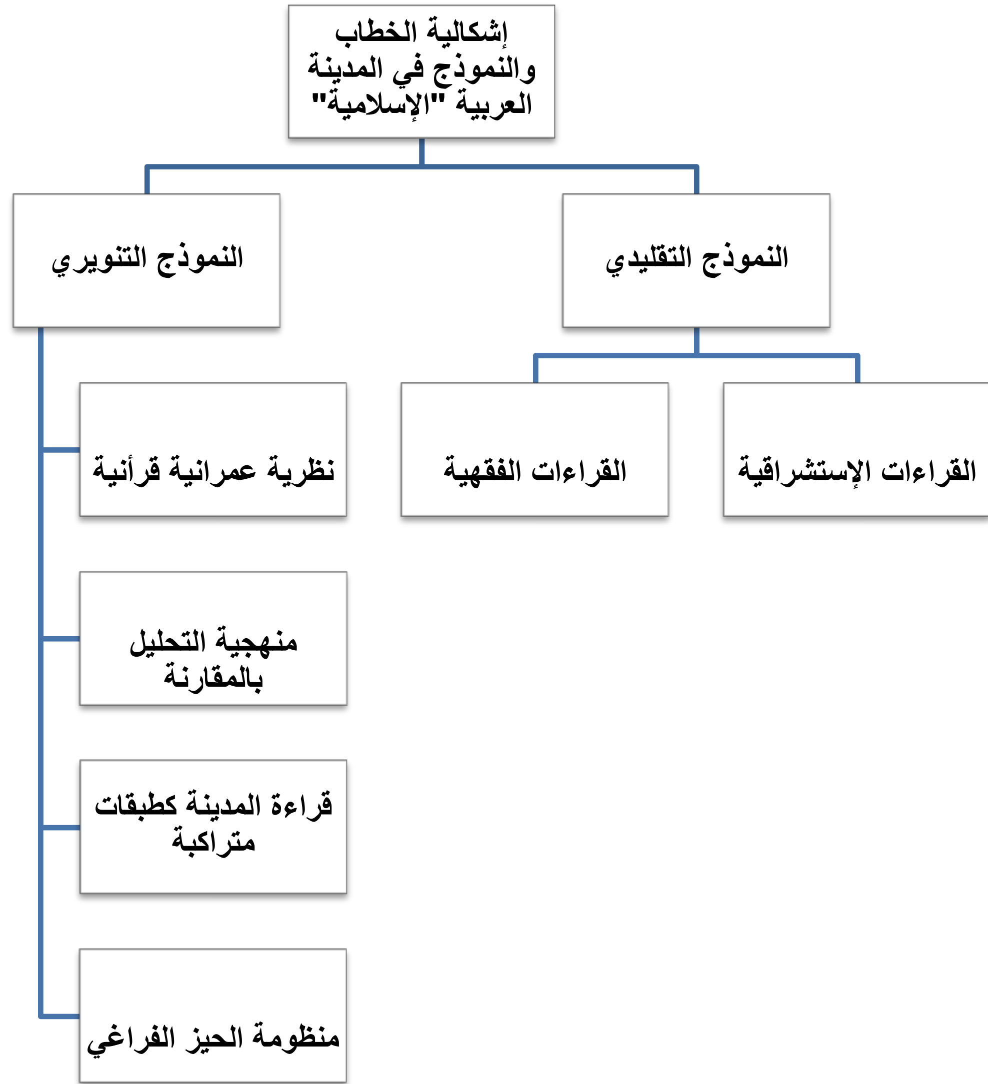
ولعل تميز النظرية كما ذكر أنها تنزع الى العلمية الموضوعية من جهة، والتحليلية والاستنباطية من جهة أخرى أكثر منها إلى السردية الوصفية أو التحيزية الأهوائية الشخصية. بيد أنها كنظرية تظل خاضعة للأخذ والرد، إلا أن سمة المقارنة في منهجية البحث التي تطرحها تمنحها ميزة إيجابية، إذ إن المقارنة بين عنصرين باستخدام ذات الآلة يكشف أوجه التشابه والإختلاف بين العنصرين بمعزل عن ماهية الآلة ذاتها، علماً بأن آفاق النظرية ما تزال واسعة وتكشف عن باب مفتوح للبحث والتحرّي في الثقافات المختلفة وضمن معطيات الحضارة ذاتها.

وبذلك فإن مجمل الأفكار التي طرحت في هذا الفصل يمكن أن تشكل بداية منهجية لإعادة قراءة مجموعة من المفاهيم النظرية ومراجعتها، وتأسيس نظرية تسهم في تحليل ومقارنة النسيج الحضري والعمارة يتبلور بموجبها مسطح أو سطح مرجعي يمكن إسقاط بقية العوامل المؤثرة عليه كطبقات متداخلة تارة ومنفصلة تارة أخرى.

[1] السيد، وليد أحمد، (٢٠٠١م) "**الفراغ حينما يكمل المعمار**"، مقال، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ٨٣٤٦، الصادر يوم الخميس الرابع من أكتوبر.

شكل رقم (٤)

رسم توضيحي يلخص مباحث الفصل الثالث



خاتمـــة

قراءة جديدة للعمارة والمدينة العربية "الإسلامية"

لقد كان هذا البحث في سياق تناول فكرة المدينة العربية "الإسلامية" وجذورها الحضرية في إطار نظري نقدي لمختلف المواقف الأيديولوجية، خطوة على طريق تقديم قـــراءة فكريـــة نهضوية متواصلة ومتجددة، غرضها إعادة التفكير في التاريخ العمراني بشكل شـــامل وإعـــادة كتابته بناء على الموقف المجتمعي الذي كان يسكن المدينة العربية منذ ظهور الإســـلام وحتـــى يومنا هذا.

حيث أن ربط أي نشاط إنساني، ومنه العمارة، بالتاريخ ودراستها علـــى أنهـــا أحـــداث إنسانية حدثت داخل التاريخ، منهج أساسي في علوم الاجتماعيات الحديثة. وقد أسهب العـــروي في التأكيد على هذا المنهج الذي يبدو أنه ما زال مغيباً في الدراسات الاجتماعية الحديثـــة فـــي عالمنا الإسلامي؛ فقد لا تكون هناك حاجة ماسة إلى ربط العمارة "الإسلامية" بتواريخ بعينها تبدأ بها وتنتهي بها، لكننا بحاجة إلى استحضار التاريخ كدالة ثقافية على العمارة، إننا بحاجـــة إلـــى خلفية تاريخية تعمل كسياق متعدد الدلالات للظاهرة المعنية بالدراسة.

وإن إهمال التاريخ وعدم فهمه وتجاهل النظر إلى الظاهرة الإنسانية بمعزل عنه سوف يؤدي إلى استنتاجات غير صحيحة، وإلى ربط غير موضوعي لظواهر قد تكون غير مترابطة أصلاً لانتفاء الرابط التاريخي فيما بينها، وهذا ما تعانيه مجمل الدراسات التقليدية فـــي ســـياق الخطاب المعماري العربي المعاصر.

وما قام به هذا البحث من تقديم قراءة نقدية تعيد النظر وتراجع المواقف الأيديولوجيـــة المتعددة في سياق الإشكال الحضاري الحاصل في الخطاب المعماري العربي المعاصـــر علـــى مستوى دلالة المصطلح، وفهم المحتوى، وتبني النموذج في قراءات المدينة العربية "الإسلامية"؛ من خلال التأصيل التاريخي والبحث في المرجعية المعرفية لها، ما يحيل المسألة إلى مجموعـــة من النتائج والتوصيات التي تتمثل في:

نتائج وتوصيات

١- إن المدينة العربية كانت على مفترق طريقين: بين تيار "سلفي تقليدي" موغل في الماضوية وتقديس النص على حساب الواقع، وبين نظام "مهمّش"، كان لا بـــد مـــن وجـــوده كضـــرورة استراتيجية مرحلية، يعنى بمراجعة منهجية وموضوعية وقراءة علمية استشرافية للمستقبل.

٢- فالتيار السلفي عبّر عنه مجموعة من الباحثين العرب والمسلمين تاركين منهجيـــة علميـــة رصينة ومتبعة تقوم على تحليل الظاهرة بالمقارنة والإستقراء والإستنباط، وبدلاً من ذلك أسهموا في تقديم صورة نمطية للمدينة العربية رغم بحثهم فيما سمي "بآليات إفراز الأسس التي قامـــت عليها المدينة"، والتي أضفت على هذا المنتج النمطي طابع الحركية من زعـــم بـــأن العوامـــل التاريخية التي صاغتها كانت وما تزال صالحة لكل مكان وزمان انطلاقاً مـــن هـــذه "الآليـــات الحركية" أو دوافعها الشرعية، رغم حقيقة أنها عوامل تاريخية خاصة بظرف ومكـــان وزمـــان ولها خصوصية ثقافية وأطر محدودة.

ومن اللافت أن هذه العبارة، أي البحث في الآليات التي أفرزت المدينة، باتـــت بمثابـــة السلاح الذي يهاجم به هؤلاء الباحثين العرب دراسات المستشرقين ووصفهم للمدن العربية التي شاهدوها أثناء ترحالهم. حيث تجد باحثاً ينقد المستشرقين بأنهم لم يفهموا المدينة "الإسلامية" وأن وصفهم لها "بأنها متاهات وشوارع متعرجة"، هو مغلوط وسطحي لأنهم لم يفهموا "الآليات التي أفرزت هذا الناتج.

والتناقض في هذا المنطق، هو أن فهم المستشرقين أو عدم فهمهم لهذه الآليات لن يغير مطلقاً من حقيقة أن الشوارع هي متعرجة فعلاً، فالمستشرقون وصفوا ما شاهدوه، ولـــن يغيـــر مطلقاً فهم "الآليات" أو عدم فهمها من شكل الشارع أو بنية البيئة التقليدية في المـــدن العربيـــة والتي تحاكي المتاهات المتعرجة فعلاً، وهي خصوصية للمدينة العربيـــة وليســـت عيبـــاً فيهـــا بالضرورة.

٣- وبالنتيجة فبقدر ما تغوص مثل هذه الدراسات التقليدية في تفاصيل ودقـــائق نشـــأة المدينـــة العربية "الإسلامية" بقدر ما تتكرس نمطية المدينة كمعطى تاريخي جامد لا يواكب العصر، مهما ادّعت هذه الدراسات أن هناك عوامل حركية داخلية محركة لنشـــأة المدينـــة تاريخيـــاً، فهـــذه الدراسات اللاتاريخية تمت بمعزل عن التطورات العصرية والمجتمعية.

وبقدر ما تغرق الدراسات الاستشراقية في تحليلات أحادية ومن دون مقارنـــات جـــادة بالآخر بقدر ما تخلو الدراسات الفقهية من الموضوعية والشمولية؛ فالمدينة، بالمفهوم الإنســـاني للكلمة، نشأت كمعطى بشري يخضع لتباينات ثقافية وحضارية وجغرافية بيد أنها تظـــل مهـــداً للحضارة أنتجتها عقول بشرية يمكن الإستفادة منها وعقد مقارنات حصيفة للإستفادة من العلـــوم البشرية التي هي محيطات لا شاطئ لها. أما التعامي والتحامل على مدن "الآخر" بنظرة استباقية ضيقة ومحدودة فتنافي الحصافة في "أخذ الحكمة للمؤمن أنّى وجدها".

٤- هذه الدراسات التقليدية، اللاتاريخية، تقوقعت عند جزئيات المدينة العربية "الإسلامية"، فيما كان ينبغي أن تنصرف لدراسة أسس أولية في المفاهيم الغائبة ومقارنة تحليليـــة. فمـــن أبـــرز خصائص المقارنة التحليلية، وهي من منهجيات البحث العلمي الغربي، أنها تكشـــف ببســـاطة وجلاء الفروقات وأوجه التشابه بين النماذج المختلفة، ويمكن من خلالها تفسير الظاهرة بعمـــق ومنطق وفضح التناقضات والإجابة ببرهان عن الأسئلة الإبتدائية البسيطة التي قد تبرز، وهـــي منهجية اتبعها الكثير من الباحثين في أبحاث لتفسير ظواهر عمرانية حضرية ومعمارية.

٥- إلا أن البحوث التقليدية بنتائجها ومنهجياتها محبطة، عدا عن دعوتها للتقوقع عنـــد حـــدود الماضي فلا هي تقدم تفسيراً شاملاً أو نظريات أساس يمكن اعتمادها في بحوث متقاطعة بـــين الإختصاصات؛ فهي تكرس الأزمة التي يعيشها البحث من حـــال تقوقـــع العـــرب والمســـلمين المعاصر بعيداً عن استغلال البيئة ومصادرها والتطور بالنظريات التي تعالج مســـائل العمـــارة والعمران، حتى أصبح الغرب في مقدمة الأمم في التطور العلمي في مسائل العمران والبيئة فيما نحن ما زلنا ننظر لنموذج المدينة "الإسلامية" الجامد الذي يعجز عن مواكبة تطورات العصـــر التكنولوجية كالسيارة والطائرة، ويضيق عن المتطلبات الديموغرافية البشرية المعاصـــرة مـــع الفارق الشاسع بين الماضي والحاضر.

٦- نحن أمام منهج تقليدي تعسفي يحاول تحليل ظاهرة تقليدية بحتة بوسائل تحليل تقليدية، هذا هو ما سماه الجابري بـــ"تتريث التراث" وهو النظر إلى التراث بعيون ومناهج وأدوات تراثية، إنه دوران في الحلقة المفرغة إياها؛ فبدون الوسائل وأدوات معرفية جديدة في علوم الاجتماعيات والعلوم الإنسانية وعلوم الإنثروبولوجيا واللسانيات، فإنه سيبقى من المتعذر، إحداث نقلة نوعية واختراقات معرفية في الموروث الحضاري للعرب والمسلمين حيث تأتي العمارة في مقدمته.

٧- وعلى أية حال فإن كل عصر ينتج مثقفيه وأفكاره ومعارفه وأدواته المنهجية من خلال التفاعل الإيجابي أو السلبي لمثقفي العصر بأدواتهم المعرفية مع متطلبات ذلك العصر وما يفرضه عليهم من تحديات. ويبدو أن السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي شديد الإضطراب الذي عاشته الدول العربية والإسلامية في العقود الأخيرة وما زالت تعيشه قد ألقى بظلاله على هذه القراءات التقليدية.

فقد عكست هذه الأعمال بدرجات متفاوتة بوضوح هيمنة التفسير الأيديولوجي الصرف للدين على كافة مفاصل الجوانب الفكرية التي تختمر بها المجتمعات العربية الإسلامية اليوم، حيث إن صدور هذه الأعمال بعناوينها ومحتوياتها وخطابها إثبات لما تدعي هذه الأعمال إنكاره، فهي تؤكد من حيث لا تدري صدق العلوم الاجتماعية الحديثة على قوة الحقائق الاجتماعية التي أنتجت هذه الأعمال وحتمية استخدام مواد معرفية جديدة لفهم التراث والبناء عليه لا إعادة إنتاجه من جديد بوسائل وأدوات تقليدية تؤدي حتماً إلى نتائج تقليدية.

٨- وفي التصدي لكل ما سبق برزت مجموعة من المؤلفات ذات نزوع تنويري ، اتسمت بأنها دراسات موضوعية وجادة لحالات واقعية من المدن العربية الحديثة ودون إسقاطها على حالات تاريخية للمدينة العربية "الإسلامية"، بل ودراستها بمعطيات الواقع ومقارنتها مقارنة جادة بمعايير التخطيط الإنساني ونظرياته المعاصرة، وضرورة تحليل مقومات حياة المدينة والعمل على تقديم الحلول التي تتلاقى مع متطلبات مدينة معاصرة تعيش في عصر العولمة والسرعة والإنترنت.

فهي بتأصيلها لمجموعة المبادىء التي يمكن على ضوئها دراسة المدينة العربية "الإسلامية" من جديد، تكون قد وضعت أولى خطواتها نحو رد الإعتبار للنظام المهمش، الذي كان لا بد من وجوده كضرورة استراتيجية مرحلية تعنى بمراجعة منهجية وموضوعية وقراءة علمية استشرافية للمستقبل.

٩- إن مستقبل العمارة العربية "الإسلامية" يتوقف على مدى الوعي والإدراك الذي يمكن إيلائه لموضوع الإشكالية التي تعاني منها العمارة المعاصرة في العالم أجمع وفي العالم العربي بشكل خاص، فليس هناك حدود للفكر وليس هناك حدود للعمل والتطوير ولا حدود للتراث ولكن هناك حدود للحرية، والتراث يكون دافعاً للتطور عندما نستخدمه كمفهوم، ويكون محدداً إذا استخدم بشكل محنط.

وإن قضية الأصالة والمعاصرة بحاجة إلى المزيد من البحث والعمل، من خلال إعادة دراسة التراث العربي دراسة ذات رؤية جديدة، ومعرفة أدوات العصر وإتقان مهارة استخدامها بهدف المحافظة على الهوية العربية وتشكيل حضارتها المستقبلية.

١٠- ولا يكون ذلك إلا بتجديد بنية العقل العربي وامتداداتها في الخطاب المعماري المعاصر، بإحداث قطيعة إبيستمولوجية تامة مع الفهم التراثي للتراث أولاً، أي أن ما ندعو إليه هو التخلي عن هذا الفهم والتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب القياس الفقهي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، وبالتالي تعمل على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني والمعرفي والأيدولوجي.

١١- ويكون ثانياً بتحقيق الموضوعية، أي بفصل المقروء عن القارىء بحيث يستقل الفكر العربي بهويته وتاريخه بعيداً عن أي أهواء أو مصالح أو تحيزات. وبكلمات أخرى ستمكن الموضوعية العقل العربي من استرجاع فاعليته الحرة؛ ليشرع في رسم أفق جديد لفكر معماري معاصر؛ من خلال معالجة هذا الفكر بنيوياً، وتحليل مجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية.

١٢- ويكون أخيراً باستمرارية وصل العقل العربي بالفكر المعماري المعاصر، من خلال تبني رؤية ريادية تستكشف الطريق وتستبق النتائج، وسط حوار جدلي بين العقل والفكر يتم عبر معطيات موضوعية. فبهذا الحدس الإستشرافي تقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله وتحدث قراءات علمية واعية بمستجدات العالم التكنولوجية في سياق الفكر المعماري العربي المعاصر.

المراجع العربية:

١- القرآن الكريم.

الكتب العربية:

٢- ابن الرامي، أبي عبدالله محمد بن إبراهيم، (١٩٩٩م) "**الإعلان في أحكام البنيان**"، تحقيق فريد بن سليمان، مركز النشر الجامعي، تونس.

٣- ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، (١٩٨٨م) " **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاهدهم من ذوي السلطان الأكبر**"، ط٢، دار الفكر، بيروت.

٤- ابن دريد، أبو بكر محمد بن حسين، (١٩٨٧م) "**جمهرة اللغة**" ، ط١، دار العلم للملايين، بيروت.

٥- ابن رشد، (١٩٦٧م) "**تلخيص الخطابة**"، نشرة محمد سليم سالم، القاهرة.

٦- ابن سينا، (١٩٦٠م) "**الشفاء: الإلهيات**"، نشرة القاهرة.

٧- ابن ماجه، (٢٠٠٩م) "**سنن ابن ماجه**" ، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، بيروت.

٨- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، (٢٠٠٣م) "**لسان العرب**"، ط٣، دار صادر، بيروت.

٩- أبو الحسن القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (د.ت) "**المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠- أبو زكريا النووي، يحيى بن شرف، (١٩٩٦م) "**صحيح مسلم بشرح النووي**"، باب قدر الطريق، دار السلام، القاهرة.

١١- أبو زهرة، محمد، (١٩٩٦م) "**تاريخ المذاهب الإسلامية**"، ج٢، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٢- أركون، محمد، (١٩٩٦م) "**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**"، ترجمة وتحقيق هاشم صالح، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٣- إسماعيل، عصام رجب، (١٩٩٤م) "**مفهوم الخصوصية وتأثيره علي تصميم السكن في مصر**"، كلية الهندسة قسم العمارة، جامعة أسيوط.

١٤- أفندي، كامي، (٢٠٠٠م) "**رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي**"، تحقيق مصطفى بن حموش، ط١، دار البشائر، دمشق.

١٥- أكبر، جميل، (١٩٩٢م) "**عمارة الأرض في الإسلام**"، دار القبلة، بيروت.

١٦- أكبر، جميل، (١٩٩٤م) "**هل هناك مدينة إسلامية؟**"، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد السادس، الرياض، المملكة العربية السعودية.

١٧- الأندلسي، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد، (١٩٨٣م) "**العقد الفريد**"، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨- البغدادي، قدامة بن جعفر، (١٩٨١م) "**الخراج وصناعة الكتابة**"، ط١، دار الرشيد، بغداد.

١٩- البلاذري، أحمد بن يحيى، (١٩٨٨م) "**فتوح البلدان**"، دار الهلال، بيروت.

٢٠- الجابري، محمد عابد، (١٩٩٣م) "**نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**"، ط٦، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٢١- الجابري، محمد عابد، (٢٠٠٦م) " **مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب**"، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٢٢- الجراعي الحنبلي، تقي الدين أبي بكر، (١٩٨١م) "**تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد**"، تحقيق الشيخ طه الولي، ط١،ص١٥١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

٢٣- الجوزي، عبد الرحمن بن علي، (١٩٩٩م) "**مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**"، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٢٤- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، (١٩٩٩م) "**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**"، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٥- الحموي، ياقوت، (١٩٩٣م) "**معجم البلدان**"، تحقيق فريد عبدالعزيز الجندي، دار صادر، بيروت.

٢٦- الدمشقي، ابن كثير، (٢٠٠٣م) "**البداية والنهاية**"، دار عالم الكتب، الرياض.

٢٧- الرباط، ناصر، (٢٠٠٢م) "**ثقافة البناء وبناء الثقافة: بحوث ومقالات في نقد وتاريخ العمارة١٩٨٥-٢٠٠٠**"، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.

٢٨- الرضي، الشريف، (١٩٧٢م) "**نهج البلاغة: وهو مجموع ما اختاره الشريف أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام**"، تحقيق الشيخ فارس الحسون، ط١، الكتاب ٥٣، مركز الأبحاث العقائدية، بغداد.

٢٩- الزبيدي، محمد مرتضى، (١٩٩٠م) "**تاج العروس من جواهر القاموس**"، ط٣، دار الهداية، الكويت.

٣٠- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، (١٩٩٨م) "**أساس البلاغة**"، تحقيق محمد باسل السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١- الزيلعي، أبو محمد عبدالله بن يوسف، (١٩٩٧م) "**نصب الراية لأحاديث الهداية**"، ط١، مؤسسة الريان، بيروت.

٣٢- السجستاني، أبي داوود، (٢٠٠٩م) "**سنن أبي داوود**"، تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت.

٣٣- السيد، رضوان، (١٩٨٤م) "**الأمة والجماعة والسلطة**"، دار اقرأ، بيروت.

٣٤- السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**القراءات اللاتاريخية في المدينة العربية الإسلامية**"، مجلة المستقبل العربي، العدد٣٧٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٣٥- الشيباني، أحمد بن حنبل، (٢٠٠١م) "**مسند الإمام أحمد بن حنبل**"، تحقيق شعيب الأنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٦- الطبري، محمد بن جرير، (١٩٨٧م) "**تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**"، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٧- الطبري، محمد بن جرير، (د.ت) "**تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**"، ط٢، دار المعارف، القاهرة.

٣٨- الطنطاوي جوهري، (٢٠٠٤م) "**الجواهر في تفسير القرآن الكريم**"، ترجمة وتحقيق محمد عبد السلام شاهين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩- العالم، أمين، (١٩٩١م) "**الإسلام السياسي**"، ط٢، ص١٤، الدار البيضاء.

٤٠- الغضبان، منير، (١٩٨٧م) "**المنهج الحركي للسيرة النبوية**"، ط٣، دار الأمان، الرباط.

٤١- الفارابي، أبو نصر، (١٩٦٤م) "**السياسة المدنية**"، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت.

٤٢- الفارابي، أبو نصر، (١٩٨٦م) "**آراء أهل المدينة الفاضلة**"، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، ط٣، دار المشرق، بيروت.

٤٣- الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، (٢٠٠٥م) "**القاموس المحيط**"، ط٨، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٤- القرشي، يحيى بن آدم، (١٩٧٩م) "**الخراج**"، تصحيح أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت.

٤٥- الماوردي البصري، أبو الحسن، (٢٠١١م) "**الأحكام السلطانية والولايات الدينية**"، تحقيق نبيل حياوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٦- المقدسي البشاري، أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر، (١٩٩١م) "**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**"، تحقيق غازي طليمات، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٤٧- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، (١٩٩٨م) "**المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار**"، تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، ج١، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٤٨- الموسوي، مصطفى، (١٩٨٢م) "**العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية**"، دار الرشيد، بغداد.

٤٩- النسائي، (٢٠٠١م) "**السنن الكبرى**"، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، كتاب الجهاد، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٠- النعيم، مشاري، (٢٠١٠م) "**سفر العمران**"، نادي الشرقية الأدبي، الدمام.

٥١- النووي، محي الدين يحيى بن شرف، (١٩٧٣م) "**المنهاج: شرح صحيح مسلم بن الحجاج**"، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٢- أمين، أحمد، (١٩٧٥م) "**فجر الإسلام**"، ط١١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٥٣- أوتيس، ديفيد، (١٩٨٨م) "**نشوء الحضارة**"، ترجمة لطفي الخوري، ص١٩٤، بغداد.

٥٤- بادي، براتران، (١٩٨٦م) "**الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**"، النسخة الفرنسية، ترجمة لطيف فرج عام ١٩٩٢م، دار الفكر، القاهرة.

٥٥- بن حموش، مصطفى، (٢٠٠٦م) "**جوهر التمدن الإسلامي: دراسات في فقه العمران**"، دار قابس، بيروت.

٥٦- بهنسي، عفيف، (١٩٨٩م) "**تاريخ الفن والعمارة**"، ط٤، الكتب الجامعية، جامعة دمشق.

٥٧- بورجا، فرانسوا، (١٩٩٢م) "**الإسلام السياسي: صوت الجنوب، قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا**"، ترجمة لورين زكرى، دار العالم الثالث، القاهرة.

٥٨- بيداويد، يوحنا، (٢٠٠٩م) "**الصراع بين الموضوعية والذاتية**"، مقال، مجلة الحوار المتمدن، العدد ٢٥٥٩.

٥٩- جعيط، هشام، (١٩٨٦م) "**الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**"، دار الطليعة، بيروت.

٦٠- حتي، فيليب، (١٩٩١م) "**العرب تاريخ موجز**"، ط٦، دار العلم للملايين، بيروت.

٦١- حجازي، محمود فهمي، (٢٠٠٤م) "**المدخل إلى علم اللغة**"، دار قباء، القاهرة.

٦٢- خربوطلي، شكران، (٢٠٠٨م) "**الحضارة العربية الإسلامية: آثار وفنون**"، جامعة دمشق.

٦٣- شريط، عبدالله، (١٩٧٥م) "**الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

٦٤- شير، ادي، (١٩٨٧م) "**الألفاظ الفارسية المعرّبة**"، ط٢، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٠٨م، دار العرب للبستاني، القاهرة.

٦٥- عثمان، محمد عبدالستار، (١٩٨٨م) "**المدينة الإسلامية**"، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

٦٦- عزب، خالد، (١٩٩٧م) "**تخطيط وعمارة المدن الإسلامية**"، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة.

٦٧- عزب، خالد، (١٩٩٧م) "**فقه العمارة الإسلامية**"، دار النشر للجامعات، القاهرة.

٦٨- عزب، خالد، (٢٠١٢م) "**فقه العمران: العمارة والمجتمع والدولة**"، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.

٦٩- فكري، أحمد، (١٩٦١م) "**مساجد القاهرة ومدارسها: المدخل**"، دار المعارف، الإسكندرية.

٧٠- قطب، محمد، (٢٠٠٨م) "**هل نحن مسلمون؟**"، ط٨، دار الشروق، القاهرة.

٧١- محمد طه، (١٩٩٢م) "**الأسوار والتحصينات الدفاعية في العمارة العراقية القديمة**"، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة بغداد/ كلية الآداب، بغداد.

٧٢- مخلوف، محمد بن محمد، (د.ت) "**شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**"، دار الفكر، بيروت.

٧٣- ناجي، عبد الجبار، (١٩٨٦م) "**دراسات في المدن العربية الإسلامية**"، ط١، جامعة البصرة.

الدوريات:

١- القطب، إسحق يعقوب، (١٩٨٦م) "**خصائص المدينة والتحضر في الدول الإسلامية**"، مقال، مجلة مجتمع وعمران، العدد التاسع، تونس.

٢- إدريس، محمود محمد، (١٩٩٥م) "**الخصوصية الدلالة والمفهوم في تشكيل الفراغ المعماري في البيئة السكنية**"، مجلة جامعة الملك سعود، م٧ العمارة والتخطيط، الرياض.

٣- الذوادي، محمد، (٢٠١٠م) "**المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي ونظيراتها لدى رواد علم الإجتماع الغربي**"، مجلة عالم الفكر، الكويت.

٤- السيد، رضوان، (١٩٩٠م) "**مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة: نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي**"، مجلة الإجتهاد، العدد السابع، السنة الثانية، ص١٢٣، دار الإجتهاد، بيروت.

٥- السيد، رضوان، (٢٠١٠م) "**فقه الحضارة والعمران**"، مقال، صحيفة الشرق الأوسط، تاريخ ١٣ أبريل.

٦- السيد، وليد أحمد، (٢٠٠١م) "**الفراغ حينما يكمل المعمار**"، مقال، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ٨٣٤٦، الصادر يوم الخميس الرابع من أكتوبر.

٧- السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**الثقافة المجتمعية وأطروحة درجة المسؤولية في البيئة المبنية**"، مقال، صحيفة القدس العربي اللندنية، السابع عشر من شهر آب.

٨- السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**المستشرقون والمستغربون وجزئية المعرفة**"، مقال، صحيفة القدس العربي، السابع من أبريل، لندن.

٩- السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**درجة المسؤولية في البيئة المبنية بين الشرق والغرب**"، مقال، صحيفة القدس العربي اللندنية، التاسع عشر من شهر آب.

١٠- السيد، وليد أحمد، (٢٠١٠م) "**فقه التخبط العمراني في المدينة الإسلامية**"، مقال، صحيفة القدس العربي اللندنية، الرابع عشر من شهر آب.

١١- السيد، وليد أحمد، (٢٠١١م) "**نحو بناء منهجية نظرية لإعادة دراسة وقراءة العمارة/ المدينة العربية "الإسلامية"**"، مجلة لونارد، العدد الرابع، السنة الأولى، ص٩٥، لندن.

١٢- القحطاني، مسفر بن علي، (٢٠٠٨م) "**فقه العمران: مدخل نحو تجديد الخطاب الإسلامي**"، مقال، صحيفة الحياة اللندنية، تاريخ ١٢ يونيو.

١٣- القحطاني، هاني بن محمد، (٢٠٠٧م) "**العمارة الإسلامية في ضوء أطروحات الجابري في تكوين العقل العربي**"، مجلة كلية الآداب، العدد الرابع، السنة ٦٧، جامعة القاهرة.

١٤- القحطاني، هاني بن محمد، (٢٠١١م) "**جينولوجيا العمارة الإسلامية: العلاقة البنيوية بين أشكال السلطة والحكم والعمارة في الإسلام بحث في المنهج والرؤيا**"، مجلة لونارد، العدد الخامس، السنة الأولى، لندن.

١٥- القحطاني، هاني بن محمد، (٢٠١١م) "**فقه العمران الإسلامي إشكالات المحتوى والبنية والخطاب**"، مجلة لونارد، العدد الثاني، السنة الأولى، لندن.

١٦- القحطاني، هاني، (٢٠٠٨م) "**العمارة الإسلامية بين الوظيفية والتفاعلية: تحليل سوسيولوجي ومقاربة في الانساق**"، مجلة المستقبل العربي، العدد٣٥٧، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

١٧- اللحام، عبير حسام الدين، (٢٠٠٤م) "**الاستشراق في قراءات المدينة العربية الإسلامية**"، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد السادس عشر، العمارة والتخطيط، الرياض.

١٨- النعيم، مشاري بن عبدالله، (٢٠١١م) "**الأخلاق الحضرية: المدينة العربية الإسلامية وعلم الإجتما ع المعماري**"، مجلة لونارد، العدد الرابع، السنة الأولى، ص٨٢، لندن.

١٩- النعيم، مشاري بن عبدالله، (٢٠١٣م) " **هل هناك نظرية عمرانية في القرآن الكريم؟** "، مجلة لونارد، العدد الرابع عشر، السنة الثالثة، لندن.

٢٠- بن حموش، مصطفى، (٢٠١٠م) "**تاريخ المكان ومكان التاريخ: علم الخطط أو طوبوغرافية المدن**"، مجلة جامعة الملك سعود، م٢٢، العمارة والتخطيط.

٢١- سالم، صلاح، (٢٠١٠م)، مقال، جريدة الحياة اللندنية، العدد ١٧٣٤٧.

٢٢- شلق، الفضل والسيد، رضوان والسماك، محمد، (١٩٩٠م) "**المدينة والدولة في المجال الحضاري العربي الإسلامي**"، مقال، مجلة الإجتهاد، العدد السابع، السنة الثانية، ص٩، دار الإجتهاد، بيروت.

٢٣- عبدالعزيز، شامل، (٢٠٠٩م) "**العرب مادة الإسلام**"، مقال، مجلة الحوار المتمدن، العدد٢٧١٨.

٢٤- ناجي، عبدالجبار، (١٩٨١م) "**المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية- دراسة نقدية مقارنة**"، مجلة المورد، المجلد التاسع، العدد الرابع، بغداد.

٢٥- يعقوب، محمد حافظ، (٢٠١١م) "**ابن رشد، كتاب في جريدة**"، صحيفة الرياض، عدد ١٥٥، الرياض.

المؤتمرات والمواقع الإلكترونية:

١- أكبر، جميل، (٢٠٠٨م) "**العمران ومؤسساته والإستدامة**"، المؤتمر الإسكاني الأول، أبو ظبي، ١٣- ١٥ أكتوبر.

٢- الباشا، حسن، (١٩٨٨م) "**المنهج الإسلامي في العمارة الإسلامية: مقدمة في فقه العمارة**"، سلسلة محاضرات ألقيت في مركز الدراسات التخطيطية والعمرانية، القاهرة.

٣- القرضاوي، يوسف عبد الله، (٢٠٠٦م) "**الإسلام السياسـي: التسـمية والحكـم**"، مقـال، موقع Onislam الإلكتروني.http://www.onislam.net

٤- بن حموش، مصطفى، (د.ت) "**هل هناك فقه للعمران الإسلامي؟**"، مقال، موقع مدينة نـت الإلكتروني http://www.medinanet.org/

http://www.lonaard.com

http://www.spacesyntax.net/symposia/1st-international-space-syntax-symposium.

http://www.spacesyntax.net/symposia.

المراجع الأجنبية:

1- Abercrombie, N, (1994) "**Dictionary of Socielogy**", 3rd Ed., P.9,18, Penguin, London.

2- Abu Lughod, J., (1980) "**Contemporary Relevance of Islamic Urban Principles**", Islamic Architecture & Urbanism, PP.64-70, King Faisal University, Dammam.

3- Abu-Lughud, J., (1987) "**The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary relevance**", International Journal of Middle East Studies, V.19, P.157.

4- Akbar, J., (1984) "**Responsipility and the Traditional Muslim Built Environment**", Unpublished Ph.D Dessertation, Department of Architecture, MIT, Cambridge, Massachusetts.

5- Akbar, J., (1988) "**Crisis in the Built Environment: The Case of Muslim City**", Concept Media, P.7, Singapore.

6- Al Hathloul, S., (1981) "**Tradition Continuty and Change in the Physical Environment**", Unpublished Ph.D Dissertation, MIT, Cambridge, Massachusetts.

7- AL Hathloul, S., (1996) "**The Arab Muslim City: Tradition Continuty and Change in the Physical Environment**", Dar Al Sahan, Riyadh.

8- Al Sayyed, W., (2004) "**Tradition Vs Modernity in the Architecture of the Arab World: The Case of the Arab House**", Space Sytax analysis, Ph.D. Thesis, The Bartlett School of Graduate Studies, UCL, London Universit, Unpublished Dissertation.

9- Al-Bahar, H., (1990) "**The Evolution of Kuwait's Domestic Architecture: An Empirical & Theoritical Study**", Ph.D. Thesis, University of London, Unpublished Dissertation.

10- AlSayyad, N., (1991), "**Cities and Caliphs**", PP. xi-196, Greenwood Press, New York.

11- Amorim, L., (1999) "**The Sectors' Paradigm**", Ph.D. Thesis, Bartlett School of Gradute Studies, University College London, london.

12- Ashley, (1896) "**The beginings of Towns Life in the Middle Ages**", In QJE.

13- Brett, M., (1986) "**The City-State in Medieval Ifriqya: The Case of Tripoli**", Extrait de cahiers de Tunisie,V.34, Issue 137,138,PP. 69-94.

14- Brown, K., (1976) "**People of Sale: Tradition and Change in Moroccan City1830-1930**", Manchester University, Manchester.

15- Brown, K., (1976) "**People of Sale: Tradition and Change in Moroccan City1830-1930**", Manchester University, Manchester.

16- Cigar, N., (1978) "**Conflict and Comunity in Urban Milieu fez Under the alawite 1660-1830**", Maghreb Review, V.10, PP. 3-13.

17- Creswell, K.A.C., (1959), "**The Muslim Architecture of Egypt**" Volumes I & II, Oxford University Press.

18- Creswell,K., (1978) "**The Muslim Architecture of Egypt**", 2nd Ed., Hacker, New York.

19- Creswell,K., (1979) "**Early Muslim Architecture**", 2nd Ed., Hacker, New York.

20- Eickelman, D., (1974) "**Is There An Islamic City**?", International journal of Middle East Studies, V.4, P.277.

21- Eickelman, D., (1981) "**The Middle East: An Anthropological Approach**", Prentice Hall, New Jersy.

22- Fletcher, B., (1987) "**A history of Architecture**", Butterworths, london.

23- Gibb, H., & Brown, H., (1950) "**Islamic Society and The West**", Oxford University Press, London.

24- Goitein, (N.d) "**Cairo: In Islamic City in the Light of the Geniza Documents in Middle Eastern Cities**", P.83.

25- Grube, E., (1978), "**What is Islamic Architecture?",** In "Architecture of The Islamic World: Its History and Social Meaning", Edited by George Michell, Thames and Hudson, London.

26- Grunbaum, G., (1954) "**Hellenistic and Muslim Views on Cities**", Economic Development and Cultural Change, Issue.3, PP.75-76.

27- Grunbaum, G., (1955) "**Government in Islam**", In: Islam: Essay in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, PP. 127-140, Routledge & Kegan Paul, London.

28- Grunbaum, G., (1955) "**The Structure of The Muslim Town**", In Islam: Essay in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, P. 142, Routledge and Kegan Paul, London.

29- Hakim, Basim, (1986), **"Arabic- Islamic Cities: Building and planning Principles"**, Kegan Paul International Limited, London & New York.

30- Hammond, M., (1962) "**The City in the Ancient World**", PP. 6-70, Harvard University Press, Harvard.

31- Haneda, M. & Miura, T., (1994) "**Islamic Urban Studies**", P.340, Kegan Paul International, London.

32- Hauser, P., (N.d) "**Urbanization: An Over-View in the Study of Urbanization**", P.102.

33- Hillenbrand, R., (1994) "**Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning**", Edinburgh University Press.

34- Hillier, B., & Hanson, J., (1982) "**Domestic Space Organization: Two Conemporary Space-Codes Compared**", Architecture & Comportment, Architecture & Behaiviour 2: PP.5-25.

35- Hillier, B., & Hanson. J., (1979) "**Tradition and Change in the English House: A comparative Approach to the Analysis of Small Plans**", Unit For Architectural Studies,UCL.

36- Hillier, B., (1973) "**The Man Environment Paradigm and Paradox**", Architectural Design, PP. 506-511.

37- Hillier, B., (1979) "**Space Syntax**", Environment & Planning B3, PP. 147-185.

38- Hillier, B., (1991) "**Theory Liberates: Intellegent Representations & Theoretical Description in Architecture & Urban Design**", Lecture given at University College London in The Darwin Theatre On 13th Jun 1990.

39- Hillier, B., (1993) "**Specifically Architectural Theory**", Architectural Review 9: PP. 8-27.

40- Hillier, B., (1996) "**Space Is the Machine**", CUP, Campridge.

41- Hillier, B., (1998) "**A Note on the Intuiting Of Form: Three Issues in the Thoery of Design**", Environment & Planning B: Planning & Design, PP. 37-40.

42- Hillier, B., (1999) "**Why Space Syntax Works When It Looks As It Shouldn't**", Proceeding of the International Space Syntax Symposium UCL, London.

43- Hoag, J., (1975) "**Islamic Architecture**", 1st ed., Harry N. Abrams, New York.

44- Hollinger, R., (1994) "**Postmodernism and The Social Sciences: a Thematic Approach**", P.59, Sage, California.

45- Hourani, A., (1970) "**The Islamic City in the Light of Recent Research**", In: The Islamic City, Hourani, A., and Stern, S., Ed., PP. 9-24, Bruno Cassirer Press, Oxford

46- Hourani, A.H. and Stern,S.M.Eds., (1970), "**The Islamic City**". Oxford University Press.

47- Johanson, B., (1981) "**The All Embracing Town and Its Mosques: Al-Misr Al-gami**", Revue de l`Occident Musulman et la Mediterranee,32:2, PP. 139-161.

48- Karimi, K., (1998) "**Continuity and Change in Old Citie: An Analytical investigation of the Spatial Structure in Iranian and English Cities before and after Modernization**", Ph.D. Thesis, Bartlett School of Gradute Studies, University College London, london.

49- Karimi, K., (2003) "**The Tale of Two Cities: Urban Planning of the City Isfahan in the past and Presesnt**", Presented as paper in 4th Intenational Space Syntax Symposium, London.

50- Kennedy, H., (1985) "**From Polis To Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria",** Past & Present, Issue 106, PP.13-14.

51- kenneth, Bolding, (N.d) "**The Death of the City: A Frightened Look at Past Civilization in the Historian and the City**", P.133.

52- Kuban, D, (1983), "**The Geographical and Historical Basis of the Diversity of Muslim Architectural Styles: Summery of a Conceptual Approach**", Selected

papers from the symposium held at King Faisal University, Dammam on "Islamic Architecture and urbanism", edited by Aydin Germen.

53- Kuhn, T., (1970) "**The Structure of Scientific Revolutions**", 2nd Ed., The University of Chicago Press, Chicago.

54- Lapidus, I., (1973) "**The Evolution of Muslim Urban Society: Comparative Studies in Society and History**", V.15, P.47.

55- Lapidus, Ira M., (1967) "**Muslim Cities in The Later Middle Ages**", Harvard university Press, Cambridge, Mass.

56- Lapidus, Ira M., (1969) "**Middle Eastern Cities**", University of California Press, Berkeley.

57- Le Tourneau, R., (1961) "**Fez, In The Age of The Marinides**", Trans. by Besse Alberto Clrmrnt, Oklahoma.

58- Lewis, "**The Islamic Gulids**", In the Economic History Review, Issue VIII/1237, P.20.

59- Maitland, F., (1898) **"Township and Borough**", P.18, Campridge.

60- Massignon, "**Explication du Plan de Kufa**" in Opera Minora. وقد ترجمها المصعبي إلى العربية بعنوان خطط الكوفة

61- Pellat, CH., (1953) "Le Milieu Basrien et la formation de Gahz, Paris. وقد ترجمها الكيلاني إلى العربية عام (١٩٦١م)

62- Pirenne, H., (1925) "**Medieval Cities**", Princeton University Press, Princeton.

63- Raymond, A., (1994) "**Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views",**British Journal of Middle Eastern Studies, V.21,issue 1, P.7.

64- Saunders, P., (1985) "**Space, The City and Urban Sociology**", In: Social Relations and Spatial Structures, Gregory, D Ed.,P.72, Macmillan, London.

65- Sills, D., (1968) "**International Encyclopedia of Social Sciences**", V.16, The Macmillan and The Free Press, New York.

66- Simmel, (1902) "**Metropolis and Mental Life**", An Essay.

67- Spies, O., (1927) "**Islamiches Nachbarrecht Nach Schafitischer Lehre**", Zeitschrift fur Vergkeichende Rechtswissenschaft.

68- Stern, S., (1970) "**The Constitution of the Islamic City**", In: Hourani, A. and Stern, S. Ed. The Islamic City, PP. 25-50, Bruno Cassirer Press, Oxford.

69- Turner, B., (1978) "**Marx and the End of Orientalism**", P.40, George Allen & Unwin.

70- Weber, M., (1958) "**The City**", P.8, Free Press, New York.

71- Weber, M., (1973) "**The Occidental and The Oriental City: In modernization, Urbanization and the Urban Crises**", PP. 89-100, Little Brown. New York.

72- Weber, M., (1973) "**The Occidental and The Oriental City: In modernization, Urbanization and the Urban Crises**", PP. 89-100, Little Brown. New York.

73- Weber,M., (1958) "**The City**", PP.80-81, Free Press, New York.

74- Werth, (1938) "**Urbanism As a Way of Life**", An Essay.

75- Wilson, D. Ed, (1976) "**Islam And Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives**", Variorum Preprints, London.

76- Zako, R., (2006) "**Openning Up The Open Spaces Through Space Syntax**", E-Prints, UCL,AC, UK.

77-Massignon, (1954) "**Explication du Plande Basra**" in the Wostostliche Abhandlungen R. Tschudi. PP. 74-154.

Arab Islamic City

Critical Reading in the Concept, the Content and the Paradigm

Prepared by: Eithar A. Abuseini

Supervised by: Prof. Idham Al-Hanash

Abstract

The subject of the study goes around Arab Architecture, as well as Arab city, specifically, what was known since the last four decades as Islamic City, which considered as a core of debates and controversy. So, there is a complex links with the studies and researches, which produced by Western scholars and Arabs, links with person and others, which is determined in an orientalist statements as many raise it as well, and doctrinal belongings with results and influences on the well understanding of a Modern Islamic City.

This research aims to present a critical reading to the topic of Arab-Islamic City, as a step on the road to a continuous progressive intellectual and airy reading, with the purpose of reviewing the history of the Urban in a comprehensive and rewrite it as a basic of a societal attitude, that was living in the city since the flourish of Islam till now a day, by using a method which suites the recent developments and beyond the classical studies, that prevailed in the 1980S and affected the mentality of many researchers and students, architects, and some academics and so on who still live that era.

This research includes three main chapters root each of the civilized problematic on the level of the term, content, and paradigm of Arab Islamic City Studies. Chapter I, deals with the problematic of the idiom and meaning, which are derived from the problem of mixing of general concepts to be special, starting from the review of the word "city" in different cultural contexts and to provide a different overviews of the concept of the Arab Islamic City idiom.

Chapter II deals with the problematic of understanding the evolution of the content of the Arab Islamic City, which are determined by two frameworks; Unhistorical comes from typical thought, and another problematic comes from critical thought provides different overviews in the understanding of the evolution of physical environment of the Arab Islamic City.

Chapter III deals with paradigm problematic which based on what preceded the problematic in the term and the content, where it has been reviewing the properties and general features that shape the ideas of each paradigm, in addition to provide analytical review of the most prominent readings which carried the banner of rooting the ideas of each paradigm.

The World Islamic science & Education University

Faculty of Graduate Studies

Dept. of Islamic Architecture



Arab Islamic City

Critical Reading in the Concept, the Content and the Paradigm

Prepared by: Eithar A. Abuseini

Supervised by: Prof. Idham Al-Hanash

"Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements For the Degree of Master in Islamic Architecture At The World Islamic Science and Education University"

The World Islamic Science and Education University

Amman

10th, December, 2014